

Kultur und Staat
Quellen und Kontext des politischen Denkens Ernst Cassirers

D i s s e r t a t i o n
zur Erlangung des akademischen Grades

Doctor philosophiae
(Dr. phil.)

eingereicht

an der Philosophischen Fakultät I
der Humboldt-Universität zu Berlin

von Pellegrino Favuzzi

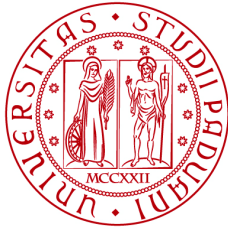
Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin
Prof. Dr. Jan-Hendrik Olbertz

Der Dekan der Philosophischen Fakultät I
Prof. Dr. Michael Seadle

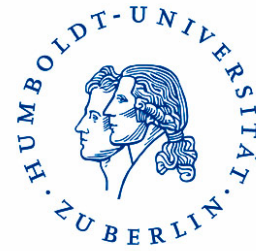
Gutachter

Erstgutachter: Prof. Dr. Christian Möckel
Zweitgutachter: Prof. Dr. Fabio Grigenti

Tag der Disputation: 04. 04. 2013



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA**



Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia, Psicologia Applicata

Sede Consorziate: Humboldt-Universität zu Berlin

Philosophische Fakultät I

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA E STORIA DELLE IDEE

CICLO XXV

CULTURA E STATO

FONTI E CONTESTO DEL PENSIERO POLITICO DI ERNST CASSIRER

Direttore della Scuola : Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Fabio Grigenti

Supervisori : Ch.mo Prof. Fabio Grigenti

Ch.mo Prof. Christian Möckel

Dottorando : Pellegrino Favuzzi

Giorno della Discussione: 4 aprile 2013

*Nun glühte seine Wange roth und röther
Von jener Jugend, die uns nie entfliegt,
Von jenem Muth, der, früher oder später,
Den Widerstand der stumpfen Welt besiegt*

GOETHE ^A

PREMESSA

Il pensiero politico di Ernst Cassirer è al centro del presente lavoro di ricerca. Si tratta di un aspetto per lungo tempo trascurato nella ricezione della sua filosofia oppure preso di mira per indicare le sue debolezze, perché a prima vista non sembra assumere un rilievo particolare nel complesso della sua produzione filosofica. A dispetto della *Cassirer-Renaissance* degli anni Novanta o della recente fortuna interdisciplinare della filosofia cassireriana in ambito sociologico, politologico e giuridico, il pensiero politico rimane a tutt'oggi uno dei nodi più controversi negli studi cassireriani.

Questo lavoro prende le mosse da un confronto critico con la storia della ricezione ed introduce una specifica impostazione metodologica alla luce di cui riconsiderare questo problema, con l'obiettivo di chiarire in che senso sia legittimo parlare di un pensiero politico nell'ambito della filosofia della cultura cassireriana. Sulla base di un'ipotesi continuista si mettono a fuoco anzitutto i due momenti fondamentali in cui Cassirer sviluppa i capisaldi della sua riflessione politica, il *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* del 1902 e *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* del 1916. Nelle indagini sulla fondazione etico-giuridica delle scienze dello spirito e sul problema della libertà e dello stato si possono riconoscere due snodi cruciali per tutta la successiva elaborazione politica cassireriana tra Grande Guerra, Repubblica di Weimar e Nazionalsocialismo: dalla polemica sul concetto di nazione con il filosofo Bruno Bauch alla difesa del costituzionalismo repubblicano alla fine degli anni Venti, dai contributi etico-giuridici degli anni Trenta alle indagini sul mito politico del postumo *The Myth of the State* del 1946. Il motivo dominante di queste vedute politiche di Cassirer è lo studio del problema della trasformazione idealistica dello stato da realtà storico-naturale a forma di cultura nella storia della scienza politica e della filosofia europea dell'età moderna.

Per ciascuno snodo della produzione politica cassireriana sono messi in luce il contesto storico-filosofico e culturale, le fonti ed i riferimenti principali, come ad esempio nel caso del confronto con il clima intellettuale delle "Idee del 1914", con lo storicismo o con il neocriticismo della scuola di Marburgo. L'auspicio è che da questo lavoro possa emergere, se non una riabilitazione del pensiero politico di Cassirer, almeno una revisione di una certa immagine della sua vicenda intellettuale, in modo da dissodare il terreno per ulteriori ricerche in questo ambito di studi.

«*Multorum in uno expressio*»: ogni ricerca è come un prisma inverso che cerca di concentrare un molteplice in un punto pregnante. A quest'idea non intende sottrarsi il presente studio, che è stato redatto grazie ad alcuni soggiorni trascorsi a Berlino dall'aprile 2011 al settembre 2012 ed è debitore dell'aiuto giunto da tutti coloro che, in forme diverse, l'hanno sostenuto ed incoraggiato.

In tal senso, un primo sentito ringraziamento va ai suoi due supervisori: al prof. Fabio Grigenti, con cui diversi anni fa sono iniziati un comune percorso di ricerca ed una feconda collaborazione, ed al prof. Christian Möckel, per la generosa ospitalità e la fiduciosa tenacia con cui ha seguito queste indagini cassireriane. Un particolare ringraziamento va quindi a tutti coloro che, in molteplici occasioni e colloqui, con sollecitazioni, suggerimenti e rilievi critici, hanno contribuito alla maturazione di questo lavoro, ed in particolare ai proff. Massimo Ferrari, Gregorio Piaia e Steffen Dietzsch, Annabella D'Atri, Umberto Curi, Pierfrancesco Fiorato, Gian Franco Frigo, Giovanni Gurisatti, Luca Illetterati, Silvio Lanaro, Giuseppe Micheli, Manlio Pastore Stocchi, Fabien Capeillères, Nina Dimitrieva, Steve Lofts, Christian Krijnen, Martina Plümacher, Birgit Recki, Enno Rudolph, Oswald Schwemmer, Mirko Wischke; ai dott. Francesca D'Alberto, Claudio Bonaldi, Elena Alessiato; a tutti i

colleghi della Scuola di dottorato in Filosofia dell'Università degli Studi di Padova, del *Philosophisches Colloquium* della *Humboldt-Universität zu Berlin*, della *Cassirer-Arbeitsgruppe* della *Technische Universität zu Berlin*, e a quelli conosciuti al Convegno Nazionale dei Dottorati in Filosofia di Reggio Emilia. Un ulteriore ringraziamento va ai dott. Lorenzo Rustighi e Andreas Jürgens ed alla dott.ssa Annekatrin Thyrolf per la revisione dei testi in lingua tedesca ed inglese presenti in appendice. Un ultimo pensiero non può non andare, poi, al prof. Franco Volpi, con cui tempo fa è iniziato uno studio cassireriano che non si è più potuto portare a termine insieme.

Devono essere ricordate anche tutte le istituzioni scientifiche che hanno consentito l'organizzazione e lo svolgimento degli studi dottorali, della cotutela, nonché l'elaborazione materiale di questo lavoro, perché anche quelle umanistiche sono scienze con specifiche esigenze "empiriche", i loro laboratori e attrezzature: in particolare il personale e tutti gli uffici dell'Università degli studi di Padova e della Scuola Galileiana di Studi Superiori, della *Humboldt-Universität zu Berlin* e del suo archivio, le biblioteche universitarie, cittadine e statali di Padova, Berlino e Verona, l'Archivio federale tedesco e quello dell'Accademia delle scienze berlinese.

Un personale e sentito ringraziamento, infine, va a tutti coloro che con pazienza e fiducia hanno accompagnato questi anni di lavoro, in particolare alla mia famiglia e a tutti gli amici e le amiche di Padova, Verona e Berlino.

Questo studio è dedicato a Ludovica, per il nostro tempo e per una nostra antica promessa. Solo lo spirito – scriveva Hegel – «può astrarre da ogni esteriorità, dalla sua stessa esistenza, e può sopportare la negazione della sua immediatezza individuale, il dolore infinito, mantenendosi affermativo in questa negatività ed essere identico per sé».

Padova/Berlino, 31 gennaio 2013.

INDICE

PREMESSA	7
INDICE	9
1. INTRODUZIONE	
Il pensiero politico di Cassirer come problema storico-filosofico	11
1.1 Per una storia della ricezione. Gli anni del silenzio, dei pionieri e della riabilitazione	13
1.2 Gli anni della rinascita, della istituzionalizzazione e della interdisciplinarietà	21
1.3 Osservazioni sulla storia della ricezione, metodi e interrogativi della ricerca	36
2. LE RADICI MARBURGHESI	
Motivi leibniziani nella riflessione politica cassireriana	47
2.1 Metafisica dell'individuale. Genesi e struttura del <i>Leibniz' System</i>	
2.1.1 Leibniz, Cassirer e l'apprendistato filosofico marburghese	49
2.1.2 Storia della genesi del <i>Leibniz' System</i>	52
2.1.3 Struttura del <i>Leibniz' System</i>	55
2.1.4 Il contesto storico-filosofico	60
2.1.5 Metafisica dell'individuale. Monade, coscienza e figure dell'individualità	65
2.2 Etica, diritto e storia. Il problema dell'individuo e della fondazione razionale della dimensione etico-politica	
2.2.1 Il ruolo storico-sistematico della sezione sulle <i>Geisteswissenschaften</i>	73
2.2.2 Etica, diritto e fondazione del socialismo in Hermann Cohen	76
2.2.3 Fondazione leibniziana dell'etica e problema della realtà del <i>Sollen</i>	82
2.2.4 L'intellettualismo dinamico come leitmotiv dell'etica leibniziana	90
2.2.5 L'idealizzazione dei concetti etico-politici di personalità e comunità	94
2.2.6 Fondazione etica della storia ed eticizzazione della religione	100
2.2.7 La continuità dei motivi leibniziani nel pensiero politico cassireriano	105
3. PENSIERI IN GUERRA	
Filosofia della cultura e problema dello stato	115
3.1 Germanesimo e cosmopolitismo. Le "Idee del 1914" e il patriottismo razionale cassireriano	
3.1.1 Il ruolo degli anni della Grande Guerra nella filosofia cassireriana	117
3.1.2 Le premesse storico-sociali della "spiritualizzazione" della guerra	120
3.1.3 Per una storia dell'impegno politico-culturale dei professori tedeschi	127
3.1.4 Filosofia tedesca in guerra e le "Idee del 1914"	134
3.1.5 Profilo storico-biografico cassireriano negli anni della Grande Guerra	147
3.1.6 L'essenza dello spirito tedesco. Genesi e struttura di <i>Freiheit und Form</i>	154
3.1.7 Germania e Europa. Il significato cosmopolitico della storia spirituale tedesca ed il patriottismo razionale cassireriano	162
3.2 Politica e cultura. Il problema dello stato nella scienza e nella filosofia moderna	
3.2.1 Il cosmo europeo della modernità politica e le direttrici storico-sistematiche del problema dello stato	173
3.2.2 Ascesa e decadenza della concezione idealistica dello stato. Cusano, Leibniz, Wolff ed il confronto con Jellinek, Rehm e Gierke sulle radici storico-ideali dei diritti dell'uomo	183
3.2.3 Riabilitazione della concezione idealistica dello stato. Da Federico il Grande a Kant, da Herder e Lessing a Wilhelm von Humboldt	192

3.2.4 Culmine e decadenza della concezione idealistica dello stato. Fichte, il romanticismo politico ed Hegel.....	204
3.2.5 Le linee di fuga dell'idealismo politico cassireriano	216
4. CONCLUSIONI	
Il pensiero politico cassireriano tra Grande Guerra e Nazionalsocialismo	223
5. BIBLIOGRAFIA.....	229
5.1 Eserghi.....	231
5.2 Opere di Ernst Cassirer.....	232
5.3 Cassirer-Forschung	238
5.4 Letteratura Generale	251
6. APPENDICI.....	269
6.1 Abstract	271
6.1.1 Italiano	271
6.1.2 English	271
6.1.3 Deutsch.....	272
6.2 Deutsches Inhaltsverzeichnis der Dissertation	273
6.3 Deutsche Zusammenfassung der Dissertation	275
6.3.1 Das politische Denken Cassirers als Problem. Zur Rezeptionsgeschichte	275
6.3.2 Die Marburger Wurzeln. Leibnizsche Motive im politischen Denken Cassirers	279
6.3.3 Gedanken im Krieg. Kulturphilosophie und Staatsproblem	283
6.3.4 Das politische Denken Cassirers zwischen Weltkrieg und Nationalsozialismus	297
6.4 Selbstständigkeitserklärung	299

1

INTRODUZIONE

IL PENSIERO POLITICO DI CASSIRER COME PROBLEMA STORICO-FILOSOFICO

*Ihr Jungen könnt wohl analysieren,
kritisieren und untersuchen, aber
eins könnt ihr nicht: erzählen.*

HEINRICH VON SYBEL^B

1.1 In un intervento tenuto diversi anni fa Volker Gerhardt richiamava l'attenzione su una «lacuna» nella ricezione della filosofia cassireriana, su un «ambito di problemi» del tutto trascurato dai suoi interpreti, vale a dire *Il contributo sistematico di Ernst Cassirer ad una filosofia della politica*¹. Era l'autunno del 1986 e, con il convegno internazionale di Zurigo, si inaugurava una serie di iniziative che avrebbero animato una vivace *Cassirer-Renaissance*, culminata in occasione del cinquantenario della morte del filosofo, nel 1995, con l'avvio dell'edizione completa delle opere e del *Nachlass* per i tipi dell'editore Meiner di Amburgo². Da allora diversi studiosi hanno sollevato periodicamente il problema del pensiero politico come lo «spazio rimasto bianco»³ e la «parte dimenticata»⁴ nel complesso degli studi sulla filosofia cassireriana, ed anche più di recente si è potuto affermare che quella «lacuna» messa in risalto da Gerhardt «non era stata ancora del tutto colmata»⁵.

In effetti, scorrendo la letteratura cassireriana, si tratta di una difficoltà piuttosto vistosa. Non si registrano pubblicazioni specifiche sulla riflessione politica di Cassirer dal 1945 fino almeno agli anni Ottanta, quando i lavori di alcuni pionieri gettano le basi per un filone di studi cresciuto, negli ultimi vent'anni, anche grazie alla fortuna della filosofia cassireriana nel contesto interdisciplinare delle scienze sociali, giuridiche e politologiche. Uno studio sul pensiero politico cassireriano non può perciò limitarsi soltanto a prendere atto di questo problema, ma deve confrontarsi fino in fondo con il convitato di pietra di questo silenzio quarantennale nella ricezione. Per rendersene conto, basta rivolgersi anzitutto alla discussione tra gli interpreti sollevata dall'uscita di *The Myth of the State*, senz'altro la più nota e commentata opera politica cassireriana, data alle stampe postuma nell'autunno del 1946⁶. Posizioni autorevoli erano ad esempio quelle di Leo Strauss, che in una recensione parlava dell'indagine cassireriana sulle radici storico-ideali del totalitarismo come di una «discussione inconcludente sul mito dello stato»⁷, o di Eric Voegelin, che deplorava

¹ V. Gerhardt, *Vernunft aus Geschichte. Ernst Cassirers systematischer Beitrag zu einer Philosophie der Politik*, in H.-J. Braun – H. Holzhey – E. W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, pp. 226-227.

² E. Cassirer, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hrsg. v. B. Recki, 26 Bde., Meiner, Hamburg 1998-2008 (d'ora in poi *ECW* seguito dal numero del volume); E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. v. K. C. Köhnke, J. M. Krois, O. Schwemmer, 18 Bde., Meiner, Hamburg 1995– (l'edizione è in corso; d'ora in poi *ECN* seguito dal numero del volume).

³ H. J. Sandkühler, *Republikanismus im Exil. Bürgerrecht für den Philosophen Ernst Cassirer in Deutschland. Zum 50. Todestag Ernst Cassirers*, in M. Plümacher – V. Schürmann (Hg.), *Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers*, Lang, Frankfurt am Main/Berlin/Bern 1996, p. 15.

⁴ D. P. Verene, *Cassirer's Political Philosophy*, in E. Rudolph (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, Hamburg, Meiner, 1999, p. 20.

⁵ C. Möckel, *Ernst Cassirers Philosophie der Politik. Rationalität, Unveräußerlichkeit natürlicher Rechte, ethisches Primat*, in M. Wischke (Hg.), *Erster Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc*, Nakladatelství, Olomouc 2005, p. 51. «Sono rare le ricerche monografiche sul pensiero politico di Cassirer», affermava nel suo studio D. Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer*, Ergon, Würzburg 2003, p. 5.

⁶ Il libro era stato dato alle stampe in ottobre, ad un anno e mezzo dalla morte del filosofo, sotto la supervisione – insieme a Brand Blanshard e Friedrich Walter Lenz – di Charles William Hendel, collega americano di Cassirer nonché promotore della pubblicazione di *Essay on Man* nel 1944. A detta dello stesso Hendel, il libro era «praticamente» già concluso e gli editori erano dovuti intervenire soprattutto sulla terza parte dell'opera (cfr. *MS*, pp. 1-5; trad. it., pp. 9-15). Rivelatore della difficile ricezione del pensiero politico cassireriano è però che, a tutt'oggi, non sia mai stato approntato uno studio sulle eventuali varianti apportate dai curatori rispetto all'originale dell'unica opera riconosciuta come «politica» di Cassirer, tanto più che la recente uscita nel *Nachlass* di una versione parallela della terza parte, con significative differenze, rende ineludibile un simile lavoro filologico (cfr. E. Cassirer, *The Myth of the State. Its Origin and Its Meaning. Third Part. The Myth of the Twentieth Century*, in *ECN* 9, pp. 167-225). Sul problema richiamavano già l'attenzione i curatori del nono volume del *Nachlass* (cfr. J. M. Krois – C. Möckel, *Editorische Hinweise*, in *ECN* 9, pp. 343-347) e Andreas Jürgens nel suo recente *Humanismus und Kulturkritik. Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*, Fink, München 2012, pp. 118-120, senza dare una risposta conclusiva.

⁷ L. Strauss, *The Myth of the State by Ernst Cassirer*, «Social Research» 14 (1947), pp. 127-128. Era invece necessaria «una trasformazione radicale della filosofia delle forme simboliche in un insegnamento con al centro una filosofia morale» (*ibid.*). Lo studioso si era addottorato con Cassirer ad Amburgo nel dicembre del 1921

l'«elusione delle questioni fondamentali» ed il presupposto ottimistico di sapore comtiano, «mai reso esplicito», di una evoluzione storica dello spirito verso gradi «crescenti» di «comprensione razionale del mondo»⁸. Sebbene giungessero attestazioni di rispetto per l'ultima fatica del filosofo, morto poco tempo prima, la maggioranza dei commentatori concordava sulle molte debolezze del saggio politico cassireriano⁹: la trasposizione non sempre cogente delle ipotesi della filosofia delle forme simboliche al problema del mito politico; la posizione irresoluta della filosofia della cultura dinanzi alla questione morale sollevata dalla violenza totalitaria; l'articolazione e la composizione squilibrata dell'opera, la mancanza di un vero motivo conduttore sistematico capace di penetrare la mole del materiale esaminato, finanche l'infelice scelta del titolo della pubblicazione¹⁰.

Un'altra indicazione di come fossero venute meno già in partenza le basi per un approfondimento del momento più famoso della riflessione politica cassireriana, e di conseguenza anche per un'indagine sui suoi aspetti meno noti, era offerta dal primissimo volume collettaneo di studi cassireriani, uscito nella prestigiosa collana «*The Library of Living Philosophers*» nel 1949¹¹. Nel suo profilo biografico introduttivo l'amico Dimitry Gawronsky osservava infatti come Cassirer, fin dagli anni della Grande Guerra e della

con un lavoro su *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis* e fin da subito aveva preso le distanze dal *Doktorvater*. Per Strauss, infatti, Cassirer si era allontanato dal solco tracciato da Cohen, mettendo da parte nella *Philosophie der symbolischen Formen* soprattutto l'aspetto etico-religioso. Ad esempio, la sua concezione del mito degli anni Venti non era stata un «ampliamento del sistema coheniano», ma piuttosto la sua «demolizione» (cfr. Id., *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen politischen Wissenschaft*, «Der Jude», 8, 10 (1924), pp. 613-617). Erano opinioni che Strauss avrebbe ripreso in una lezione su Heidegger tenuta nel febbraio 1956 alla *Hillel Foundation* presso l'Università di Chicago, dove egli affermava che «Cassirer aveva trasformato il sistema di Cohen in un nuovo sistema della filosofia in cui l'etica era completamente scomparsa» (cfr. Id., *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, in T. L. Pangle (ed.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago University Press, Chicago 1989, pp. 28-29, ripubblicata con modificazioni come *Existentialism*, «Interpretation», 22, 3 (1995), pp. 304-305).

⁸ E. Voegelin, *Review of "The Myth of the State" by Ernst Cassirer*, «Journal of Politics», 9, 3, (1947), pp. 445-446.

⁹ Una voce fuori dal coro era quella di Hans Morgenthau, che salutava l'uscita del volume come «un grande evento nella filosofia politica» ed affermava che Cassirer «non era uno storico della filosofia, ma un filosofo che aveva utilizzato la storia come veicolo per il proprio pensiero filosofico, come altri hanno fatto per lo stesso proposito con l'apofrismo o il sistema» (cfr. *Review of "The Myth of the State" by Ernst Cassirer*, «Ethics», 57 (1947), pp. 141-142). Si trattava di un'osservazione stilistica tanto importante quanto non ulteriormente recepita e che è stata opportunamente ripresa solo da J. M. Krois, *Ernst Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven/London 1987, p. 2.

¹⁰ Cfr. T. I. Cook, *Review of "The Myth of the State" by Ernst Cassirer*, «American Political Science Review», XLI (1947), pp. 331-333; H. G. Sabine, *Review of "The Myth of the State" by Ernst Cassirer*, «The Philosophical Review», 56 (1947), pp. 315-318; C. N. R. McCoy, *Review of "The Myth of the State" by Ernst Cassirer*, «Modern Schoolman», 25 (May, 1948), pp. 271-278; F. Schalk, *Vom Mythos des Staates*, «Romanische Forschungen», LXII (1950), pp. 454-456. Abbiamo rinvenuto almeno ventisei recensioni, molte delle quali menzionate in W. Eggers – S. Mayer (ed.), *Ernst Cassirer. An Annotated Bibliography*, Garland, New York/London 1988, pp. 358-363, tra cui si segnalano quelle di K. Burke, *Homo Faber, Homo Magus*, «The Nation», 163 (1946), pp. 666-668; D. Bidney, *Review of "The Myth of the State" by Ernst Cassirer*, «American Anthropologist», 49, 3 (1947), pp. 481-483; F. L. Neumann, *Review of "The Myth of the State" by Ernst Cassirer*, «Political Science Quarterly», 62, 3 (1947), pp. 433-436; A. Walther, *Rezension des "Vom Mythos des Staates"*, «Historische Zeitschrift», CLXXI (1951), pp. 553-555 e in particolare l'acuta nota di R. Solmi, *Ernst Cassirer e il mito dello stato*, «Il pensiero critico», 1, 1951, pp. 163-174.

¹¹ P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Tudor, New York 1949. Sulle vicende editoriali che portarono a pubblicare il libro, a dispetto del titolo della collana, a quattro anni di distanza dalla morte del filosofo, cfr. *ivi*, pp. XIII-XVIII. Pur essendo presi in esame gli aspetti più disparati della filosofia di Cassirer, mancava un contributo specifico sul suo pensiero politico e, dagli unici due studi che si soffermavano cursoriamente sul problema, emergeva un giudizio complessivamente critico. David Bidney rilevava il caratteristico «razionalismo» politico cassireriano, mentre Helmut Kuhn la difficoltà di individuare «un luogo per l'etica e per la filosofia politica nel quadro delle forme simboliche» (cfr. D. Bidney, *The Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer and Its Significance in Relation to the History of Anthropological Thought*, in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, cit., p. 530; H. Kuhn, *Ernst Cassirer's Philosophy of Culture*, in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, cit., p. 573).

pubblicazione di *Freiheit und Form*, non fosse stato «un politico, ma un filosofo»¹², mentre lo storico Hajo Holborn, suo collega emigrante a Yale, ricordava poche pagine più innanzi come egli avesse sempre «limitato i suoi interessi alla storia del pensiero umano, evitando invece di discutere le forze sociali e politiche»¹³.

Erano giudizi che, insieme a quelli su *The Myth of the State* e sulla affiliazione al fantomatico “scientismo” neokantiano, non soltanto segnavano la prima fase di ricezione, o meglio di non ricezione¹⁴, del pensiero politico cassireriano – gli anni del “silenzio” – ma contribuivano ad accreditare una certa immagine apolitica e teoreticista della filosofia di Ernst Cassirer. Se ancora nel 1967 Peter Gay poteva muovere le sue obiezioni contro il suo «idealismo apolitico» in nome della storia sociale delle idee¹⁵, anche in seguito si sono ripresentate con regolarità attestazioni di distacco, quando non di scetticismo o di pungente polemica dinanzi agli esiti della riflessione politica cassireriana¹⁶. Si va così dal ritratto del Cassirer «accademico» dipinto da Hermann Lübke nel 1974¹⁷ all’immagine di Cassirer «ultimo filosofo della cultura» raffigurata da Skidelsky nel 2008, secondo cui per gli scritti politici cassireriani varrebbe in pieno l’«accusa» mossa da Carl Schmitt «contro il liberalismo nel suo insieme» e la sua incapacità di «cogliere il carattere distintivo del “politico”»¹⁸.

Con queste premesse, i riflettori sul pensiero politico cassireriano rimasero spenti fino almeno alla seconda metà degli anni Settanta, quando alcuni lavori tra loro non collegati promossero una lenta inversione di tendenza. Un’occasione in parte mancata fu anzitutto quella del centenario dalla nascita di Cassirer, che fu celebrato il 20 ottobre 1974 ad Amburgo con un convegno internazionale a cui parteciparono, tra gli altri, personalità come Ernst Gombrich e Nelson Goodman, John Searle e Karl-Otto Apel¹⁹. Proprio in questa sede

¹² D. Gawronsky, *Ernst Cassirer. His Life and His Work. A Biography*, in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, cit., p. 23.

¹³ H. Holborn, *Ernst Cassirer*, in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, cit., p. 43.

¹⁴ Tra il 1945 e il 1975 si contano solo i lavori dell’allievo di McCoy J. J. Schrems, *The Political Philosophy of Ernst Cassirer. A Study in Modern Liberal Political Thought*, PhD Dissertation, New School for Social Research, Catholic University of America, Washington 1965 e la sintesi sotto forma di articolo Id., *Ernst Cassirer and Political Thought*, «Review of Politics», 29, 2 (1967), pp. 180-203, di Barbara C. Schaeffer-Schweizer, *Die Problematik der Kulturosoziologie und Staatsphilosophie Ernst Cassirers*, PhD Dissertation, Albert-Ludwigs Universität, Freiburg i.B 1965 e di B. R. Sievers, *Knowledge, mind, and action. Cassirer, Ryle, Habermas and the epistemological approach to contemporary political theory*, Philosophical Dissertation, University of Stanford, California 1973. Lo stesso Schrems, nell’incipit del suo articolo, riprendeva il motivo del Cassirer «filosofo e non teorico politico» (*op. cit.*, p. 180).

¹⁵ P. Gay, *The Social History of Ideas. Ernst Cassirer and after*, in K. Wolff – B. Moore (ed.), *The Critical Spirit. Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Beacon, Boston 1967, p. 119.

¹⁶ Un pubblicista e filosofo come Hans Barth ebbe a scrivere che «stato, società, etica e diritto» erano rimasti «ai margini» degli interessi cassireriani, in cui era venuto meno «il peso ed il tormento della decisione concreta» (cfr. *Nachruf auf Ernst Cassirer*, in Id., *Denken in der Zeit. Philosophisch-politische Beiträge in der Neuen Züricher Zeitung 1932-1964*, hrsg. u. Einl. v. H. Lübke, Verlag Neue Züricher Zeitung, Zürich 1988, pp. 249-255).

¹⁷ H. Lübke, *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts*, in Id., *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderung der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Styria, Graz/Wien/Köln 1989, pp. 275-276 (prima ed., *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts. Festvortrag anlässlich der Tagung “Symbolische Formen” gehalten am 20.10.1974 in Hamburg*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975).

¹⁸ E. Skidelsky, *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton University Press, Princeton 2008, p. 229. Un altro contributo recente e severo è quello di J. Mali, *The Myth of the State Revisited. Ernst Cassirer and Modern Political Theory*, in J. A. Barash (ed.), *The symbolic construction of reality. The legacy of Ernst Cassirer*, University of Chicago Press, Chicago 2008, pp. 135-163.

¹⁹ Il convegno, intitolato “*Symbolische Formen*”, fu organizzato dall’Università di Amburgo, dalla *Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften* e dal *Warburg Institute* di Londra. All’evento non seguì come di consueto la pubblicazione degli atti. I titoli degli interventi dei relatori menzionati erano: per la sessione “*Symboltheorie und Kunsttheorie*” di E. Gombrich *Zeit, Zahl und Zeichen* e di N. Goodman *Word, Works, Worlds*; per la sessione “*Zur Logik der Sprechhandlungen*” di J. R. Searle *Meaning, Communication and Representation* e di K.-O. Apel *Zur Idee einer transzendentalen Sprachgrammatik* (cfr. E. Cassirer, *Symbol*,

Lübbe, fino a pochi anni prima sottosegretario di stato nel Nordreno-Vestfalia, era intervenuto con una relazione su *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts*, spiegando che la sfortuna della filosofia cassireriana era dovuta alla difficile sintonia tra le aspettative intellettuali del clima tedesco post-bellico e quella «cultura del distanziamento» che era propria della tradizione universitaria guglielmina ed ascrivibile *in toto* allo stile di Cassirer, il cui portato tipico erano le indagini di *The Myth of the State*. Per Lübbe quella interrogazione sul mito politico era «accademica» e, come tale, poteva restituire solo «interpretazioni ed analisi», non «prese di posizione» né «decisioni intellettuali»²⁰. La rinuncia ad una problematizzazione esplicita del nazismo e l'apparente inefficacia di una trattazione storico-ideale dei fenomeni di violenza e di terrore; la semplice rammemorazione che la «storia della civilizzazione umana è una storia di progresso senza garanzia di esclusione da ricadute» e l'ammonimento dinanzi alla «fede ingenua nella stabilità degli ordinamenti politici razionali» – questi erano i motivi salienti della filosofia politica di Cassirer, ben comprensibili alla luce di una certa «disciplina accademica delle parti» che la filosofia doveva assumere nei confronti dell'agire umano²¹.

L'intervento di Lübbe, insieme alle sue riserve, rimase una voce isolata nel panorama tedesco, mentre era sul fronte anglofono che si ravvisava una certa dinamicità con l'uscita, alle soglie degli anni Ottanta, di alcuni lavori che in modo pionieristico cercavano di riconsiderare il ruolo della riflessione politica di Cassirer. Dobbiamo in primo luogo a Donald Phillip Verene, studioso di Vico e di Hegel, un notevole impulso in questa direzione grazie all'edizione nel 1979 del volume *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures 1935-1945*. Si trattava di una silloge di inediti cassireriani risalenti agli anni dell'esilio²², in cui il curatore annunciava l'esistenza di un ampio fondo di materiali da cui, negli anni seguenti, avrebbe attinto la grande impresa dell'edizione del *Nachlass*, ma soprattutto consegnava una nuova chiave di lettura del pensiero cassireriano, rilevando la «sorprendente» dissonanza tra la consueta immagine dell'epistemologo «neokantiano» e quella offerta dai documenti non pubblicati²³. Verene presentava in tal modo la fortunata tesi della «svolta normativa» dell'ultimo Cassirer e, in quest'ottica, rileggeva *The Myth of the State* come precipitato di un nuovo programma di pensiero maturato a partire dagli anni Trenta, che implicava «l'idea di una obbligazione morale della filosofia» e il cui baricentro era diventato «la questione della libertà» nella vita sociale e politica²⁴.

Questa positiva sottolineatura dei motivi etico-politici della filosofia cassireriana sarebbe stata al centro della sua successiva riabilitazione, anche grazie al grande allievo di Verene, John Michael Krois. Risale però al volume di Lipton del 1978 *The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany* il merito di aver tentato per la prima volta di prendere in esame organicamente la produzione cassireriana guardando alla sua caratura politica. Lipton ne proponeva uno «studio complessivo» dagli anni della formazione a Marburgo fino alla cesura dell'espatrio nel 1933, valorizzandone la «dimensione storico-umanistica» e dedicando ampio spazio al suo inquadramento nel ricco contesto politico-culturale della

Myth and Culture. Essays and Lectures 1935-1945, ed. by D. P. Verene, Yale University Press, New Haven/London 1979, p. 23 e G. Raio, *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Bari 2002³, p. 203 n. 18).

²⁰ H. Lübbe, *Die Mythen des 20. Jahrhunderts*, cit., pp. 275-276.

²¹ *Ivi*, pp. 280-282.

²² Per quanto riguarda il pensiero politico, nella sezione “*The Myth of the State*” comparivano testi coevi al capolavoro cassireriano come le conferenze *Philosophy and Politics* (Aprile 1944), *The Technique of our modern political myths* (Gennaio 1945), la lezione *Hegel's Theory of the State* (semestre invernale 1941-1942) e una stesura dell'articolo *Judaism and the Modern Political Myths* (Aprile 1944).

²³ D. P. Verene, *Introduction*, in E. Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture*, cit., pp. 1-2, 12. Sebbene Verene si rifacesse alla definizione stereotipata di un neokantismo marburghese «noto per la sua insistenza preferenziale su temi epistemologici e scientifici» (*ivi*, p. 4), ne auspicava al contempo una «rivalutazione creativa» (*ivi*, p. 18).

²⁴ *Ivi*, pp. 13-14. Si consenta di rinviare a P. Favuzzi, *L'ultimo Cassirer. Il problema della “svolta”, la fondazione umanistica e l'orizzonte antropologico della filosofia della cultura*, «Bollettino della Società filosofica italiana», 203 (2011), pp. 15-28.

Germania dell'epoca²⁵. Il suo obiettivo era rappresentare nella vicenda biografica ed intellettuale di Cassirer il «dilemma» del liberalismo progressista guglielmino e weimariano, sospeso tra l'ideale di difesa dei diritti fondamentali e della libertà dell'essere umano, che era propugnato in misura tanto più coerente quando più lontana dalla magmaticità della vita politica tedesca, e la difficile navigazione nelle acque ribollenti della guerra mondiale, della fine del *Reich* e della fragile repubblica, che comportava scelte in contraddizione con quello stesso ideale. In questa direzione, «la filosofia delle forme simboliche» sarebbe stata «il *pendant* intellettuale del liberalismo tedesco»²⁶: nel suo faticoso sviluppo e nel definitivo fallimento del suo programma, suggellato dalla svolta del 1933, sarebbero stati riconoscibili tutti i sintomi della contraddizione tra idealismo teorico e pratico, pragmatismo politico e congenito minoritarismo sociale della tradizione liberale tedesca – quel «dilemma», insomma, cui ricondurre il declino inevitabile di Weimar²⁷. Rivelatori erano, in tal senso, la problematizzazione soltanto teorica del conflitto tra mito e scienza o il «dogmatismo scientifico» rilevabili nel secondo e nel terzo volume della *Philosophie der symbolischen Formen*, come pure l'appello intellettualistico alle forze della ragione e del diritto, del Rinascimento e dell'Illuminismo per arginare la marea montante del nazismo alle soglie degli anni Trenta²⁸. Il *vulnus* più grave e più tipico della filosofia cassireriana risiedeva però, secondo Lipton, nell'assenza di una trattazione etica capace di indicare soluzioni concrete per la realtà politica: in quanto «kantiano» Cassirer «possedeva una concezione astratta e formale della legge e della politica», non poteva «prescrivere in termini concreti ciò che era giusto o sbagliato» ma soltanto «suggerire regole formali comprendenti tutte le attività umane»²⁹.

Per Lipton era questo, in fondo, il tratto generale del neokantismo tedesco, in particolare del suo filone giuridico-politico, inteso come propaggine accademica del liberalismo. Neokantismo e liberalismo condividevano infatti – come mostrava il caso cassireriano – una vocazione al formalismo che certo consentiva di affermare l'ideale scientifico di fondazione pura dell'istanza giuridica, sociale e politica, ma era anche condannato, per definizione, all'irrelevanza e all'inefficacia pratico-politica. In tal modo, lo studioso canadese riprendeva e amplificava la rappresentazione più diffusa e stereotipata del pensiero politico cassireriano e dello stesso neocriticismo, cui non si erano sottratti fino in fondo, del resto, né Verene, né tanto meno Lübke. Nondimeno, il pionieristico *The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany* segnava una prima cesura nella ricezione della filosofia di Cassirer. Sebbene ciò avvenisse con un intento prevalentemente critico-negativo, si riconosceva per la prima volta l'unità delle differenti articolazioni della produzione cassireriana e la conseguente necessità di una sua comprensione organica e non settoriale, ma soprattutto si indicava la presenza di un interesse filosofico-politico già nel giovane Cassirer e si tentava di ricostruirlo attingendo a materiali inediti o minori ed inquadrandolo nel suo contesto storico-culturale³⁰.

²⁵ D. Lipton, *Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933*, University of Toronto Press, Toronto 1978, pp. IX-XI.

²⁶ *Ivi*, p. 101.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 107.

²⁸ Poco tempo dopo, Ivan Strenski ravvisava l'intento etico-politico sotteso alla filosofia del mito degli anni Venti, con cui Cassirer avrebbe cercato di contrastare le tendenze irrazionalistiche che erano divampate nel panorama intellettuale tedesco postbellico, precorrendo in qualche misura le riflessioni di *The Myth of the State*. A differenza di Lipton, però, lo studioso riteneva che il fallimento di quel tentativo non fosse imputabile alla sua intrinseca insufficienza, ma alla situazione politico-culturale ormai irreparabile (cfr. I. Strenski, *Ernst Cassirer's Mythical Thought in Weimar Culture*, «History of European Ideas», 5 (1984), pp. 363-383).

²⁹ D. Lipton, *The Dilemma of a Liberal Intellectual*, cit., p. 147.

³⁰ Non a caso, quindi, questa prima biografia intellettuale cassireriana avrebbe avuto particolare fortuna e sarebbe diventata un riferimento, anche critico, per contributi successivi come ad esempio quelli di Heinz Paetzold e Thomas Meyer. Il lavoro era stato autorevolmente recensito, non senza annotazioni polemiche, da J. M. Krois, *Review of "The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933" by D. Lipton*, «The Journal of the History of Philosophy», 20 (1982), pp. 209-214 e da F. K. Ringer, *Review of "The Dilemma of a*

Gli anni Ottanta, del resto, rappresentavano una complessiva inversione di tendenza non soltanto per la riconsiderazione del tratto politico, ma anche per la ricezione della filosofia cassireriana nel suo complesso. Erano in particolare i due importanti convegni internazionali di Zurigo del novembre 1986³¹ e di Nanterre dell'ottobre 1988³² a promuovere nel dibattito scientifico angloamericano e continentale una fase di riabilitazione della produzione filosofica di Cassirer a partire dal caleidoscopio dei suoi interessi e risultati. Non è quindi un caso che, proprio in quegli anni, alcuni importanti contributi gettassero le basi delle principali tendenze interpretative del problema del pensiero politico cassireriano, che sarebbero state riprese e approfondite nell'imminente vera e propria "rinascita" degli studi sull'autore.

L'Italia partecipava a pieno titolo a questo fermento soprattutto con i lavori di Massimo Ferrari e di Barbara Henry³³. Il primo, nella monografia su *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo* del 1988, rivedeva il delicato rapporto con l'elaborazione di Cohen e di Natorp, ridefinendo le coordinate di una certa immagine capziosa ed istituzionalizzata del neokantismo e della fase aurorale dell'apprendistato marburghese cassireriano³⁴. In particolare, sebbene si soffermasse soprattutto sugli interessi del giovane filosofo per i concetti fondamentali della matematica e della fisica leibniziane, Ferrari suggeriva come già nelle pagine del *Leibniz' System* del 1902 dedicate alle scienze dello spirito si potessero rintracciare i germi delle vedute etico-politiche sviluppate nella fase più matura della sua filosofia³⁵.

Questa interpretazione "continuista" avrebbe avuto in seguito particolare fortuna nella ricezione italiana, ma era già presente anche nello studio sistematico di Henry su *Libertà e mito in Cassirer*, uscito nel 1986. La premessa del suo volume era infatti quella del «costante interesse del filosofo per i problemi della vita politica e sociale»³⁶ che giustificava un'indagine «tematica» attraverso il *corpus* cassireriano secondo alcune direttrici teoretiche cardinali³⁷: il problema della legalità, colto nella correlazione tra libertà e forma e

Liberal Intellectual in Germany 1914-1933 by D. Lipton, «Canadian Journal of History», 15, 1 (1989), pp. 151-153.

³¹ Il convegno si svolse il 21-22 novembre 1986 presso l'Università di Zurigo e gli atti sono stati raccolti nel volume H.-J. Braun – H. Holzhey – E. W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988.

³² Il convegno si svolse il 12-14 ottobre 1988 presso l'Università di Nanterre e gli atti sono stati raccolti nel volume J. Seidengart (ed.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*, Cerf, Paris 1990.

³³ Altri contributi erano quelli di G. Marrao, *L'ordine disincantato*, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 73-79, di cui si può ricordare anche la successiva comunicazione su *Il mito dello stato* tenuta al convegno *Il ritorno del mito nella società e nella cultura del Novecento* organizzato il 24-25 marzo 1994 dal Goethe Institut e dall'Università "Roma Tre" (cfr. M. Innamorati, *Note in margine ad un convegno*, «Idee. Rivista di storia della filosofia», 26-27 (1994), pp. 283-298); I. Kajon, *La filosofia, il giudaismo e il mito politico moderno in Ernst Cassirer*, «Idee. Rivista di storia della filosofia», 9-10 (1988), pp. 59-72; G. Raio, *Il concetto di mito politico*, in V. Dini – D. Taranto (a cura di), *Individualismo, assolutismo, democrazia* (Atti del convegno del 12-14 ottobre 1989, Salerno-Napoli), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, pp. 501-511. L'interesse della prima fase della discussione italiana era volto in prevalenza all'ultimo Cassirer, come confermava la centralità del problema del mito politico anche nel volume di Barbara Henry. Più in generale, sulla letteratura cassireriana in Italia cfr. B. Centi, *Die Cassirer-Forschung in Italien*, in E. Rudolph – H. J. Sandkühler, *Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer*, «Dialektik», 1 (1995), pp. 145-154 e di R. Lazzari, *Cinquant'anni di studi su Cassirer*, «Rivista di storia della filosofia», 50 (1995), pp. 889-921. Per il lettore italofono è rinvenibile una storia della critica ed un'ampia bibliografia primaria e secondaria in G. Raio, *Introduzione a Cassirer*, cit., pp. 191-266.

³⁴ La nuova rappresentazione storico-filosofica della filosofia del neocriticismo tedesco sarebbe stata esposta in M. Ferrari, *Introduzione al Neocriticismo*, Laterza, Roma-Bari 1997.

³⁵ Id., *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 242-251, il quale avrebbe ribadito la sua tesi in Id., *Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers*, in E. Rudolph (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, cit., pp. 48-49.

³⁶ B. Henry, *Libertà e mito in Cassirer*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1986, p. 33 nota 1.

³⁷ Ivi, p. 49.

riconducibile all'elaborazione etico-politica coheniana; il problema della storia e della teodicea politica con riferimento al confronto cassireriano con Hegel e Rousseau; il problema della legittimazione di una politica non-razionale e la conseguente introduzione di un elemento come il mito politico che sembrava incrinare la compattezza del sistema cassireriano. Per Henry si poteva quindi mostrare come al centro della filosofia politica di Cassirer ci fosse il nodo classico della modernità politica, vale a dire la «legittimazione razionale dello stato»³⁸, e per questo si potevano ricostruire le sue originali considerazioni sui concetti di «diritto e di libertà, di contratto sociale e di volontà etica»³⁹. L'ingresso del mito nella *Kulturphilosophie* destabilizzava però quest'orizzonte sistematico: ancora in *The Myth of the State* esso era rappresentato come fondamento delle forme culturali, e perciò anche delle istituzioni sociali e giuridiche, ma d'altra parte Cassirer non voleva sottrarsi alla condanna degli esiti violenti e totalitari del mito politico contemporaneo. Dovendo «riconoscere» e al tempo stesso «ridimensionare» il potere mitico, Cassirer era entrato in «contrasto con i risultati della sua stessa analisi» e con la propria «prospettiva sistematica»⁴⁰. Ogni funzione spirituale non doveva essere giudicata con criteri ad essa estranei, ma poi egli stesso era venuto meno a questo proposito «relativista» criticando il totalitarismo mitico in nome della superiorità delle forze della ragione e del progresso umano. Erano questi senz'altro «propositi moralmente ineccepibili», ma che – concludeva Henry – sembravano vanificare tutta «la fatica metodologica del filosofo»⁴¹.

In Germania era soprattutto Gerhardt, con il contributo menzionato poc'anzi, a rimarcare l'urgenza di colmare la «lacuna» negli studi su Cassirer, presentando quindi una sistematizzazione del suo pensiero politico⁴². Egli partiva dalla premessa che «le questioni politiche» fossero comparse piuttosto «tardi nell'orizzonte filosofico cassireriano», come «atto di dovere» dinanzi ai pericoli a cui era esposta la repubblica di Weimar, e che si dovesse accantonare la prospettiva storico-filosofica per restituire invece l'immagine di un Cassirer «sistematico del pensiero politico»⁴³. In quest'ottica, Gerhard identificava dieci aspetti che costituirebbero il «concetto di politica» nella filosofia cassireriana: il suo condizionamento naturale, storico e sociale; il suo essere forma culturale e perciò oggetto delle scienze della cultura, non delle scienze sociali; la radice mitica della politica ed il suo conseguente potenziale di instabilità e pericolosità; l'esistenza di una forma interna razionale all'azione; la personalità etica come origine e l'umanità come fine ultimo di una politica intesa come azione conforme alla sua immanente normatività; contingenza ed auto-referenzialità di una vita politica che concerne l'uomo come tale⁴⁴.

Era tuttavia il volume di Krois *Symbolic Forms and History* del 1988 a costituire, dopo quello di Lipton, una seconda soluzione di continuità nella storia della ricezione del pensiero politico e, più in generale, del complesso della filosofia cassireriana. Egli prendeva le mosse da un confronto serrato con la precedente letteratura sull'autore e ne riconosceva il *vulnus* originario, responsabile della sua complessiva sfortuna nel dibattito filosofico, nella artificiosa contrapposizione tra il Cassirer «continentale», il neokantiano teorico della conoscenza scientifica, ed il Cassirer «anglo-americano», lo storico delle idee, del Rinascimento e dell'Illuminismo. A questa diffusa incomprensione erano imputabili non soltanto la sua complessiva sfortuna nel dibattito filosofico canonico, ma anche la

³⁸ *Ivi*, p. 80.

³⁹ *Ivi*, p. 49.

⁴⁰ *Ivi*, p. 171.

⁴¹ *Ivi*, p. 173.

⁴² V. Gerhardt, *Vernunft aus Geschichte*, cit., p. 226.

⁴³ *Ivi*, pp. 227-228.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 228-241. Riprendiamo in parte l'efficace sintesi eseguita da C. Möckel, *Ernst Cassirers Philosophie der Politik*, cit., p. 51, n. 8. Ci limitiamo ad osservare che non tutti i momenti si tengono insieme senza tensioni né che per ciascuno siano offerti adeguati riscontri testuali.

marginalizzazione delle cruciali riflessioni di Cassirer su metafisica e linguaggio, etica e politica⁴⁵.

In questa prospettiva, un primo fronte della sua riconsiderazione era quello originalissimo della “metafisica delle forme simboliche”, che avrebbe portato alla pubblicazione del primo celebre volume del *Nachlass* ed a partire da cui Krois restituiva un’immagine ringiovanita della filosofia cassireriana grazie ad una sua reinterpretazione ermeneutica e semiotica, imperniata sulle nozioni di significato, di pregnanza simbolica, di fenomeno espressivo ed originario⁴⁶. Un secondo filone era quello dello studio ricostruttivo della forma simbolica della tecnica e del suo rapporto con il mito, il cui obiettivo era delimitare l’orizzonte storico-sistemático messo a frutto in *The Myth of the State* in riferimento al cortocircuito tra mito, tecnica e politica realizzato nel totalitarismo contemporaneo⁴⁷. Concentrandosi quindi, in terza battuta, sulla riflessione etico-politica cassireriana, Krois riprendeva la tesi della svolta normativa suggerita alcuni anni prima da Verene e ne traeva tutte le conseguenze, cercando di dimostrare come anche il «punto di vista etico fosse una forma simbolica». Era una tesi originale, puntellata dagli scritti dell’esilio e soprattutto dal volumetto *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart* (1939): Cassirer avrebbe concepito la forma simbolica dell’etica come correlazione tra «eticità (*Sittlichkeit*)» e «diritto (*Recht*)», due momenti a cui corrispondevano una «teoria della coscienza morale», capace di esibire «i suoi differenti stadi», ed una «teoria normativa del dovere», incentrata sulla «dottrina dei diritti umani» e del «diritto naturale», con evidenti ricadute politiche e sociali⁴⁸. Questi due aspetti si intrecciavano in quanto solo una dottrina dei diritti umani basata sulla legge naturale poteva fungere da etica universalmente realizzabile e, per converso, solo la fenomenologia della coscienza morale poteva giustificare «la teoria dei diritti umani mediante la filosofia delle forme simboliche». In questa prospettiva, la «legge naturale» doveva essere intesa – ricorrendo alla triplice articolazione storico-sistemática delle forme simboliche – come «la fase puramente simbolica del pensiero morale» e, pertanto, l’esame della teoria cassireriana del diritto confermava il tratto formale e simbolico dell’etica cassireriana⁴⁹.

Sebbene Krois si fosse soffermato su aspetti cruciali del pensiero etico-politico cassireriano, egli sembrava concludere in modo non dissimile dai suoi predecessori, quando dichiarava che «Cassirer non era stato un filosofo politico o sociale»⁵⁰ oppure che, nemmeno guardando alle sue ultimissime opere, gli si potesse «ascrivere un grande interesse per l’elemento politico». Anzi, nel suo sistema la politica non poteva né doveva rivendicare una

⁴⁵ J. M. Krois, *Symbolic Forms and History*, cit., pp. 1-12.

⁴⁶ Krois sosteneva che Cassirer si fosse allontanato dalla *Subjektsphilosophie* neokantiana e riformulava il celebre motto della filosofia delle forme simboliche sottolineando la «trasformazione della filosofia trascendentale da una critica della conoscenza ad una critica del significato (*from a critique of knowledge into a critique of meaning*)» (ivi, p. 44). Questo era il nocciolo della sua fortunata lettura semiotica della filosofia cassireriana, che era accostata a quella di Charles Sanders Peirce per la comune attenzione alla logica relazionale e alla «struttura triadica» della significazione, e che giustificava una ridefinizione dei suoi concetti-chiave, come ad esempio quello di forma simbolica come «ogni atto di interpretazione, sia esso di individuazione o donazione di significato (*any act of interpretation, either finding or giving meaning*)» (ivi, pp. 51-52). In questo contesto giocava un ruolo dirimente la nozione di pregnanza simbolica, «fondazione ultima» della teoria del significato in quanto esso è possibile «solo perché c’è pregnanza simbolica» (ibid.). Krois avrebbe nuovamente criticato l’accostamento di Cassirer alla *Subjektsphilosophie* neokantiana – suggerito per la prima volta da Martin Heidegger a Davos e fattore significativo della sfortuna del pensiero cassireriano – in *Aufklärung und Metaphysik. Zur Philosophie Cassirers und der Davoser Debatte mit Heidegger*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 2 (1992), pp. 273-290. E’ stato giustamente osservato che, in questo, Krois riprendeva acriticamente la tendenziosa definizione heideggeriana del neokantismo come filosofia del soggetto ed epistemologia (cfr. M. Ferrari, *La Cassirer-Renaissance in Europa*, «Studi Kantiani», 7 (1994), p. 127 n. 49).

⁴⁷ J. M. Krois, *Symbolic Forms and History*, cit., pp. 103-105.

⁴⁸ Ivi, pp. 142-143.

⁴⁹ Ivi, p. 151.

⁵⁰ Ivi, p. 208.

posizione centrale rispetto alle altre forme perché essa era «determinata» dalle «forze culturali», «intellettuali, etiche e artistiche»⁵¹. Eppure quest'apparente allineamento di Krois ai critici del pensiero politico nascondeva un rivolgimento più profondo. Se letto nel quadro complessivo dell'esposizione quel suo giudizio non sfociava più nella negazione *in toto* dell'esistenza di una riflessione politica di Cassirer, ma lasciava risaltare piuttosto la sua specifica caratura filosofico-culturale. Krois aveva infatti riconosciuto l'unità dello stile storico-sistematico della filosofia cassireriana e ne aveva messo in luce in modo esemplare il potenziale ancora inesplorato, sulla scorta dei problemi del simbolo e della tecnica, dell'etica e della politica.

Se poi, per quanto concerneva il pensiero politico cassireriano, quell'intuizione metodica non sarebbe stata recepita subito in letteratura, ciò non può far dimenticare che gli anni della riabilitazione di Cassirer culminavano con una nuova prospettiva di ricerca più generale, che sarebbe stata messa a frutto nella successiva rinascita degli studi cassireriani. Ci si doveva incamminare sul percorso indicato da Krois, che aveva suggerito come, dal primissimo *Leibniz' System* del 1902 fino alle riflessioni sulla cultura di *Essay on Man* e di *The Myth of the State* del 1944-1945, il fine di Cassirer fosse stato sempre quello di contribuire, con la filosofia, alla «formazione dell'umanità»⁵².

1.2 Gli anni Novanta del secolo scorso sono stati definiti opportunamente come anni di *Cassirer-Renaissance*⁵³ e non sarebbe fuori luogo coglierne lo spirito richiamando un celebre passo tratto dai saggi cassireriani di *Zur Logik der Kulturwissenschaften*: «le autentiche grandi rinascite» sono sempre «trionfi di spontaneità, mai della semplice recettività»⁵⁴. Il sentiero di riscoperta dell'opera cassireriana intrapreso pochi anni prima a Zurigo e Nanterre si imbatteva in una pluralità di iniziative commemorative, scientifiche ed editoriali, culminate nel 1995, l'anno del cinquantesimo anniversario della morte di Cassirer⁵⁵. Si trattava, dunque, di uno snodo cruciale anche nella storia della ricezione del pensiero politico cassireriano, su cui si iniziò a richiamare l'attenzione anzitutto in alcune importanti occasioni come il convegno di Heidelberg del 1991, in cui la tavola rotonda finale era dedicata al tema «Filosofia e politica. La disputa di Davos tra Cassirer e Heidegger in retrospettiva»⁵⁶, oppure quello svoltosi presso la *Schillerhaus* di Weimar nel marzo 1994,

⁵¹ *Ivi*, p. 214.

⁵² *Ibid.* Una prima eco del lavoro di Krois era contenuta in T. I. Bayer, *Cassirer's Normative Philosophy*, «Journal of Value Inquiry», 27, 3/4 (1993), pp. 431-441 e U. Raulff, *Blick in den Giftschrank. Ernst Cassirers Verfassungspatriotismus und die Politik der Weimarer Republik*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung», Bd. 44, 204 (2. September 1992), p. N5.

⁵³ Nel 1992 Enno Rudolph aveva parlato di una *Renaissance* dell'opera cassireriana nell'*Editorial* del numero monografico della «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 2 (1992), p. 163, ma l'espressione è stata coniata e diffusa da M. Ferrari, *La Cassirer-Renaissance in Europa*, cit., pp. 111-139, che nel suo studio offriva anche una efficace ricostruzione della *Rezeptionsgeschichte* cassireriana fino agli anni Novanta.

⁵⁴ *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, «Göteborgs Högskolas Arsskrift» vol. XLVIII, n. 1, Wettergren & Kerber, Göteborg 1942, ora in *ECW* 24, p. 470.

⁵⁵ Nel 1995 si avviava presso l'editore Felix Meiner di Amburgo il progetto di ripubblicazione delle opere editte di Cassirer, insieme alla prestigiosa collana delle «Cassirer Forschungen», mentre nell'aprile dello stesso anno usciva il primo volume del *Nachlass* cassireriano *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. In quegli anni diverse riviste internazionali dedicavano numeri monografici alla filosofia cassireriana: l'iniziativa congiunta dei due fascicoli della «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 2 (1992) e della «Revue der Métaphysique et de Morale», 97, 4, (1992), in cui sono raccolti i contributi del convegno «*Cassirers Beitrag zur Philosophie des 20. Jahrhunderts*» tenutosi ad Heidelberg il 24-27 settembre 1991 sotto il patrocinio della *Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft*; il numero monografico *Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer*, hrsg. v. E. Rudolph – H. J. Sandkühler, «Dialektik», 1 (1995); *I filosofi della scuola di Marburgo*, «Il cannocchiale», 1/2 (gennaio-agosto 1991) (i contributi su Cassirer sono quelli di S. Ferretti, J. M. Krois, N. Rotenstreich, E. W. Orth, D. P. Verene, M. Ferrari, S. Schwarzschild); *Ernst Cassirer cinquant'anni anni dopo*, «Rivista di storia della filosofia», 4 (1995).

⁵⁶ Cfr. *Philosophie und Politik. Die Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger in der Retrospektive* (con interventi di Pierre Aubenque, Luc Ferry, Enno Rudolph, Jean François Courtine e Fabien Cappeillères), «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 2 (1992), pp. 290-313.

con una sessione rivolta in particolare a “Filosofia della cultura e filosofia politica in Cassirer” (*Kulturphilosophie und politische Philosophie bei Ernst Cassirer*)⁵⁷.

In quest’ultima sede Fabien Cappeillières rilevava l’appartenenza di diritto e stato al novero delle forme simboliche in quanto «autentici processi di oggettivazione»⁵⁸ ed al contempo cercava di riabilitare la filosofia apparentemente “poco impegnata” del soggiorno americano: due capolavori come *Essay on Man* o *The Myth of the State* erano «lati complementari dello stesso obiettivo politico di “ricostruire il mondo della cultura dalle sue macerie”», ma ciò poteva essere riconosciuto solo giudicando la filosofia della cultura cassireriana a partire dalla sua impostazione «cosmica» e non «scolastica»⁵⁹. Enno Rudolph, invece, insisteva sul netto allontanamento di Cassirer dal retroterra del neokantismo marburghese e prendeva in esame il rapporto inverso tra mito e mito politico, la cui ragion d’essere era ricercata nella dialetticità della forma mitica, incapace di riflettere sulla propria natura simbolica. Quest’ambiguità metteva in mostra la strutturale «ambivalenza della cultura» e poteva spiegare la «fascinazione per una rimitizzazione di moderne immagini del mondo, con le loro fatali conseguenze politiche»⁶⁰. Da parte sua, anche Heinz Paetzold sottolineava elementi di continuità ma soprattutto di discontinuità rispetto alla scuola di Marburgo, in particolare a Cohen⁶¹, e si interrogava quindi sui concetti di modernità e di mito in Cassirer, cogliendoli nel punto di fuga tra Rinascimento e Illuminismo ed attraverso il confronto con l’elaborazione di Max Weber e di Georg Simmel. Anche nella sua riflessione la modernità coincideva con il processo di emancipazione, differenziazione e specializzazione della cultura dalla sua origine mitica ma, a differenza della tragica tensione simmeliana tra forme e vita oppure del rischio sotteso alla weberiana intellettualizzazione del mondo, il pericolo insito nel moderno risiedeva per Cassirer nella «fusione politica del potere della tecnica con l’energia sfrenata del mito»⁶².

Nella primavera del 1996 si svolgeva infine presso la *Warburg-Haus* di Amburgo un giornata di studi intitolata “Cultura e politica: l’ampliamento cassireriano dell’Umanesimo rinascimentale”⁶³ e la pubblicazione dei contributi dell’iniziativa, confluiti nel volume

⁵⁷ Il primo convegno promosso dalla neonata *Internationale Ernst-Cassirer-Gesellschaft* – fondata il 13 ottobre 1993 – si svolse il 21-24 marzo 1994 e gli atti sono stati raccolti nel volume E. Rudolph – B-O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Meiner, Hamburg 1995.

⁵⁸ F. Cappeillières, *Cassirer and political philosophy*, in E. Rudolph – B-O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, cit., p. 129.

⁵⁹ *Ivi*, p. 137. Sulla *tòpos* cassireriano della distinzione tra concetto scolastico e cosmico di filosofia, ripresa da Kant, cfr. *infra*, parte 1, n. 68.

⁶⁰ E. Rudolph, *Politische Mythen als Kulturphänomene nach Ernst Cassirer*, in Id. – B-O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, cit., p. 147.

⁶¹ Erano considerazioni da leggere in parallelo a quelle della «biografia filosofica» di Cassirer pubblicata da Paetzold nello stesso anno, in cui egli identificava come tratti comuni l’importanza dell’esegesi di Kant e di Platone, nonché la revisione funzionalista dell’idea regolativa. Più forti, però, erano le discontinuità tra l’allievo e Cohen: il patriottismo assimilazionista coheniano era temperato dal cosmopolitismo cassireriano «nello spirito di Goethe»; il messianismo ebraico perdeva il suo ruolo fondativo ed era trasformato nella riflessione cassireriana in una «concezione universalistica e umanitaria di morale e diritto»; il socialismo etico del caposcuola marburghese mutava con Cassirer in un «liberalismo sociale basato sul moderno stato costituzionale» (cfr. H. Paetzold, *Mythos und Moderne in der Kulturphilosophie Cassirers*, in E. Rudolph – B-O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, p. 161; Id., *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, pp. 14, 66, 84, 126-135).

⁶² Id., *Mythos und Moderne in der Kulturphilosophie Cassirers*, cit., p. 160.

⁶³ Il convegno *Kultur und Politik. Zu Ernst Cassirers Ausweitung des Renaissance-Humanismus* si svolse dal 30 aprile al 2 maggio 1996 in occasione dell’anniversario del discorso tenuto da Cassirer per inaugurare la nuova sede della *Warburg-Bibliothek* il 1 maggio 1926 e faceva parte del ciclo “*Die Renaissance als erste Aufklärung. Die Aktualität der Philosophie der europäischen Renaissance nach Cassirer. Vier Symposien*” promosso dallo stesso Rudolph (gli altri incontri si tennero nel febbraio e nel luglio 1996 ad Heidelberg e nell’aprile 1997 a Firenze).

collettaneo *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik* del 1999⁶⁴, sanciva simbolicamente l'accoglimento del pensiero politico tra i principali filoni della *Cassirer-Forschung*. Introducendo il volume, Rudolph dichiarava infatti che la filosofia della cultura cassireriana racchiudeva una «teoria della politica» e che un'opera come *The Myth of the State* documentava «come la critica della cultura, sviluppata nell'ambito della filosofia delle forme simboliche, tracciasse il perimetro della teoria del politico e richiedesse a tal fine di pensare l'unità tra animale simbolico e animale politico a livello antropologico»⁶⁵. Gli altri contributi offrivano invece una rapida panoramica sulle differenti prospettive che, fino a quel momento, si erano affermate tra gli studiosi. Henry tracciava un lucido bilancio della difficile ricezione della filosofia cassireriana, si interrogava sul «luogo della politica» e riprendeva in esame il rapporto tra libertà, mito e storia, confermando il criterio tematico di indagine e perciò i capisaldi della sua monografia del 1986, che presupponeva la continuità del pensiero politico cassireriano fino almeno all'incrinatura ivi introdotta dal mito politico⁶⁶.

Il contributo di Ferrari, da leggere insieme alla sua seconda monografia *Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura* del 1996, considerava invece un aspetto apparentemente minore, ma decisivo per comprendere lo sviluppo del pensiero politico cassireriano, vale a dire l'elaborazione filosofico-politica degli anni del soggiorno marburghese e berlinese. La tesi di fondo, su cui ritorneremo, era che un ruolo dirimente fosse giocato da *Freiheit und Form*, l'opera concepita nel clima infuocato della Grande Guerra, e che le vedute di Cassirer, in apparenza solo storico-filosofiche e storico-culturali, avessero in realtà «un indiretto significato politico», come poi dimostrato dal loro recupero nella fase conclusiva della repubblica weimariana e finanche negli anni dell'esilio americano⁶⁷. Da parte sua, invece, Verene ribadiva la tesi della svolta etico-politica e si concentrava sulla prolusione di Göteborg del 1935, in cui il pensatore avrebbe fatto autocritica nei confronti della propria esperienza passata, contrapponendo in modo esplicito la concezione scolastica alla nuova concezione cosmica della filosofia ed annunciando il sostanziale riorientamento della sua filosofia in direzione dell'etica e dell'antropologia⁶⁸. Per questo, sebbene quella di Cassirer non fosse mai stata una «filosofia politica», si doveva riconoscere nel «pensiero politico» e in un'indagine sulle «radici della democrazia» alcuni

⁶⁴ E. Rudolph (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, Meiner, Hamburg 1999. Nel volume sono raccolti anche gli atti del convegno cassireriano svoltosi presso l'Istituto nazionale di studi sul Rinascimento di Firenze il 25-27 aprile 1997.

⁶⁵ Id., *Vorwort*, in Id. (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, cit., p. V.

⁶⁶ B. Henry, *Der Ort der Politik im Werk Cassirers*, in E. Rudolph (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, cit., pp. 1-17. Cfr. Id., *Il luogo della politica nell'opera di Cassirer*, «Studi filosofici», XX (1997), pp. 181-200, testo della comunicazione tenuta nel dicembre del 1995 a Napoli nel convegno «Cassirer e l'ermeneutica».

⁶⁷ M. Ferrari, *Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers*, in E. Rudolph (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, cit., p. 46.

⁶⁸ Nella *Antrittsvorlesung* tenuta a Göteborg nell'ottobre del 1935 Cassirer ricordava le parole con cui Albert Schweitzer, dinanzi allo ««sgretolamento degli ideali della nostra cultura spirituale»», aveva dichiarato la filosofia responsabile di non aver ottemperato al suo dovere di «sentinella» dei valori culturali, e collocava se stesso tra coloro che, «occupati dalla filosofia in senso scolastico» e «quasi imprigionati nelle sue sottili problematiche», «avevano perso di vista il suo vero concetto cosmico» (E. Cassirer, *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie*, in *ECN* 9, pp. 155-156, il quale citava A. Schweitzer, *Kulturphilosophie. Erster Teil. Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Olaus Petri Vorlesungen an der Universität Uppsala*, Beck, München 1923, pp. 7-9). A questo noto passo, su cui Verene aveva richiamato l'attenzione per la prima volta nella silloge 1979, si sarebbero riferiti successivamente tutti i sostenitori della lettura discontinuista della filosofia cassireriana, fino al recente lavoro di A. Jürgens, *Humanismus und Kulturkritik*, cit., pp. 73-77. Vale la pena ricordare, però, che la sottolineatura del concetto scolastico e del concetto cosmico di filosofia – che Cassirer riprendeva naturalmente da I. Kant, *KrV*, A 838-839, B 866-867 – ricorreva già nelle pagine leibniziane e kantiane di *Freiheit und Form* del 1916 (cfr. *FF*, pp. 43 e 151; trad. it., pp. 82 e 171) e, addirittura, in un articolo del 1914 con riguardo alla ricezione del kantismo in Schiller, Wilhelm von Humboldt e Goethe (cfr. E. Cassirer, *Die Grundprobleme der Kantischen Methodik und ihr Verhältnis zur nachkantischen Spekulation*, «Die Geisteswissenschaften», 1 (1914), ora in *ECW* 9, p. 201).

dei sentieri interrotti della sua elaborazione⁶⁹. Per Verene, in ogni caso, la politica era una forma simbolica, potendo essere pensata come «un modo complessivo (*total way*)» di «ordinare l'esperienza umana», con una sua «logica» e «forma interna»⁷⁰.

Parallelamente a questo dissodamento teorico del pensiero politico di Cassirer, alcuni interventi commemorativi d'impostazione storico-biografica si impegnavano a rappresentare una nuova immagine pubblica del filosofo⁷¹. Si metteva in discussione il consueto ritratto disimpegnato ed apolitico dell'esponente della cultura accademica della Germania guglielmina e si sottolineavano – in qualche caso non senza forzature – la sua statura morale di cittadino e intellettuale impegnato nella difesa dell'ordine costituzionale della repubblica weimariana⁷², nonché nella perorazione dell'appartenenza della Germania al mondo della civiltà e della democrazia europea⁷³.

A questo nuovo clima intellettuale degli anni Novanta risalivano non a caso anche i momenti più intesi della nota disputa sul ruolo dell'etica nella filosofia cassireriana e la sua collocazione nel sistema delle forme simboliche⁷⁴. E' noto – e lo ricordava nella sua

⁶⁹ D. P. Verene, *Cassirer's Political Philosophy*, in E. Rudolph (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, cit., p. 23.

⁷⁰ *Ivi*, p. 26. Si soffermava in modo cursorio sul pensiero politico cassireriano anche il contributo di R. Mehring, *Pathos der "Zusammenschau". Annäherungen an Cassirers Philosophiebegriff*, in E. Rudolph (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, cit., pp. 63-78.

⁷¹ Le principali iniziative avevano come sede di riferimento l'Università di Amburgo: la mostra organizzata nella primavera del 1991 su docenti e studenti perseguitati dal nazismo, nel cui catalogo erano contenuti cenni alla vicenda cassireriana e la ripubblicazione del discorso *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geschichte* del 22 luglio 1930 (cfr. A. Bottin (Hg.), *Enge Zeit. Spuren Vertriebener und Verfolgter der Hamburger Universität*, Reimer, Hamburg 1992, pp. 161-171); una *Ringvorlesung* nel 1995, i cui contributi erano raccolti nel volume collettaneo D. Frede – R. Schmücker (Hg.), *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997; l'istituzione di una *Cassirer Gast Professur* a partire 1996 e delle *Cassirer Vorlesungen* a partire dal Sommersemester 1998; infine, nel maggio 1999, la ridenominazione della "Hörsaal A" nell'edificio principale dell'Ateneo in "Ernst-Cassirer Hörsaal".

⁷² Cfr. H. J. Sandkühler, *Republikanismus im Exil*, cit., pp. 24-27, che parlava di Cassirer come «avvocato della costituzione democratica» e «testimone del repubblicanesimo delle idee, dell'uguaglianza giuridica, dei mondi culturali». Sulla stessa linea in qualche misura «apologetica» ma soprattutto con preziose informazioni biografiche e di contesto sul soggiorno amburghese, cfr. B. Vogel, *Philosoph und liberaler Demokrat. Ernst Cassirer und die Hamburger Universität von 1919 bis 1933*, in D. Frede – R. Schmücker (Hg.), *Ernst Cassirer Werk und Wirkung*, pp. 185-214; B. Recki, *Die Kultur der Humanität. Ernst Cassirer als Philosoph und Bürger. Zum Gedenken an Ernst Cassirer*, «Hamburger Universität Reden», 1 (1999), pp. 16-33; R. Nicolaysen, *Plädoyer eines Demokraten. Ernst Cassirer und die Hamburgische Universität 1919-1933*, in I. M. Fehér – P. L. Oesterreich (Hg.), *Philosophie und Gestalt der Europäischen Universität. Akten der Internationalen Fachtagung Budapest vom 6. - 9. November 2003*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2008, pp. 285-328; M. Hänel, *Exclusions and Inclusions of a Cosmopolitan Philosopher. The Case of Ernst Cassirer*, in L. E. Jones (ed.), *Crossing boundaries. The exclusion and inclusion of minorities in German and the United States*, Berghahn, New York/Oxford 2001 pp. 119-143 (estratto di una conferenza tenuta nell'autunno 1998 alla University of Buffalo).

⁷³ In quegli anni, in Italia, Angelo Bolaffi presentava l'edizione tradotta di alcuni importanti contributi politici cassireriani come *L'idea della costituzione repubblicana*, «MicroMega», 4 (1989), pp. 223-240; Id., *Sul concetto di Nazione. Una replica a Bruno Bauch*, «MicroMega» 2 (1995), pp. 205-222; Id., *In difesa del diritto naturale*, «MicroMega», 2 (2001), pp. 91-115 (insieme al saggio di H. Kelsen, *Diritto naturale senza fondamento*, op. cit., pp. 116-155). Per Bolaffi, Cassirer era uno degli esponenti di punta dell'«altra Germania», quella «dell'illuminismo e di Weimar» che «aveva sempre guardato ad Occidente», ossia «la Germania di Lessing, dell'emigrazione antinazista, del costituzionalismo liberaldemocratico e dell'ebraismo» (cfr. A. Bolaffi, *Il sogno tedesco*, Donzelli, Roma 2003, p. 6).

⁷⁴ Per una sintetica panoramica su questo dibattito, cfr. A. K. Jagersma, *Der Status der Ethik in der Philosophie der symbolischen Formen*, in H. J. Sandkühler – D. Pätzold (Hg.), *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Metzler, Stuttgart 2003, pp. 276-280. Per risolvere la controversia, la studiosa olandese suggeriva di riconoscere un doppio significato di «normatività etica» nel pensiero cassireriano: da un lato, il «fossile» neokantiano di un'etica *stricto sensu* come ambito di validità insieme a quello logico ed estetico; dall'altro, l'idea più ampia di un elemento etico «integrato in ogni forma simbolica» come forma di liberazione dell'uomo (*ivi*, pp. 280-281).

recensione polemica Leo Strauss⁷⁵ – come Cassirer non abbia dedicato un’opera autonoma a questioni di filosofia pratica e morale. Per Heinz Paetzold – che in questo si rifaceva a Krois e Verene – si poteva però parlare di una marcata «svolta della filosofia della cultura in direzione dell’etica», ben visibile a partire dalla produzione degli anni Trenta e, soprattutto, nel volumetto su Hägerström⁷⁶. Sull’altro fronte, invece, pur muovendo da interessi differenti, sia Jürgen Habermas che Birgit Recki sostenevano che l’assenza di una esposizione settoriale dell’etica nel sistema cassireriano fosse dovuta al fatto che ciascuna forma simbolica era concepita come modalità intellettuale e pratica di liberazione dell’uomo dalla sua originaria immediatezza. «Evidentemente Cassirer riteneva – concludeva Recki – che la filosofia delle forme simboliche possedesse un contenuto morale e pratico che rendesse superflua l’elaborazione di un’etica indipendente»⁷⁷.

Più in generale, dunque, anche scorrendo l’insieme degli studi degli anni della *Cassirer-Renaissance*⁷⁸, si andavano consolidando almeno due filoni interpretativi principali del pensiero politico cassireriano. Una prima lettura “discontinuista” – rappresentata con sfumature differenti da studiosi come Verene, Krois, Gerhardt, Rudolph, Paetzold, Gerard Raulet e Giulio Raio – insisteva tanto sulla rottura con il neokantismo marburghese, quanto

⁷⁵ Un’obiezione simile a quella di Strauss è stata mossa di recente contro l’assenza di un autonomo punto di vista etico nella filosofia cassireriana da E. Skidelsky, *The Last Philosopher of Culture*, cit., pp. 125-127, 217.

⁷⁶ H. Paetzold, *Eine philosophische Biographie*, cit., p. 157. Già Krois era ritornato sulle obiezioni mosse da Strauss, rilevando che, contrariamente a quanto sostenuto nella recensione a *The Myth of the State* del 1947, Cassirer aveva effettivamente impresso «una svolta» alla sua filosofia con l’obiettivo di rettificare le precedenti vedute e porre al suo centro l’etica, come egli aveva annunciato fin dalla prolusione di Göteborg del 1935 (cfr. J. M. Krois, *Symbolic Forms and History*, cit., p. 152).

⁷⁷ B. Recki, *Kultur ohne Moral? Warum Ernst Cassirer trotz seiner Ansicht in den Primat der praktischen Vernunft keine Ethik schreiben konnte*, in D. Frede – R. Schmücker (Hg.), *Ernst Cassirer Werk und Wirkung*, cit., p. 66. Per Habermas si vedano *Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg*, «Vorträge aus dem Warburg-Haus» 1, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 1-31 – che è il testo di una conferenza tenuta il 20 aprile 1995 per commemorare il cinquantesimo anniversario dalla morte di Cassirer ed inaugurare l’edificio restaurato della *Warburg Haus* (nel volumetto erano raccolti anche i contributi di Salvatore Settis su *Pathos und Ethos*, di Barbara Stafford su *Gewalt und Naturgeschichte* e di Herfried Münkler su *Nationale Mythen*) – e poi *Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Cassirer und Gehlen. Vortrag gehalten am 9. 12. 1998*, in G. Melville (Hg.), *Institutionalität und Symbolisierung*, Köln, Böhlau 2001, pp. 53-68, dove Habermas ribadiva che «Cassirer non aveva mai rinnegato il ruvido pathos umanistico della morale di ragione kantiana (*Vernunftmoral*) e non aveva mai scritto un’etica perché vedeva riposto nello stesso processo di simbolizzazione il senso liberatorio e civilizzatore di un rapporto indiretto con il mondo», indicando la traccia più evidente di questa impostazione nel discorso su *Idee der republikanischen Verfassung* del 1928 (ivi, pp. 62-63).

⁷⁸ Per le principali pubblicazioni sul pensiero politico cassireriano negli anni Novanta in ambito francofono cfr. F. Cappeillières, *Cassirer penseur politique. “The Myth of the State” contre “Der Mythos des 20. Jahrhunderts”*, «Cahiers de Philosophie politique et juridique», 24 (1994), pp. 175-204; J. Gaubert, *La science politique d’Ernst Cassirer. Pour une refondation symbolique de la raison pratique contre le mythe politique contemporain*, Éditions Kimé, Paris 1996; B. Vergely, *Cassirer. La politique du juste*, Éditions Michalon, Paris 1998. Per l’Italia, cfr. M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996, in part. lo studio “*Libertà, idea, forma*”, pp. 45-84; B. Henry – M. C. Pievatolo (a cura di), *Guida alla lettura del Mito dello stato di Ernst Cassirer*, SEU, Pisa 1996; R. Racinaro, *Esperienza, decisione, giustizia politica*, Franco Angeli, Milano 1997, in particolare gli studi “*Cassirer. Spirito e vita*” e “*Cassirer e Kelsen*”, op. cit., pp. 213-265. In Germania, cfr. R. A. Bast, *Cassirers Rousseau-Interpretation*, «Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte», 15 (1991), pp. 352-385; U. Sieg, *Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirer Auseinandersetzung mit der völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript*, «Bulletin des Leo Baeck Instituts», 34 (1991), pp. 51-91; C. Bickel, *Konsequenzen aus Cassirers “Philosophie der symbolischen Formen” für die Fragen der politischen Theorie*, in R. Fechner – C. Schüller-Knauer (Hg.), *Existenz und Kooperation. Festschrift für Ingrid Görland zum 60. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 1993, pp. 195-209; O. Schwemmer, *Ernst Cassirer als Denker Europas*, in W. Lütterfelds – T. Mohrs (Hg.), *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 91-103. In ambito anglofono, cfr. D. A. Wisner, *Ernst Cassirer. Historian of the Will*, «Journal of the History of Ideas», 58, 1 (1997), pp. 145-161.

sulla cesura biografica ed intellettuale segnata dal 1933 e sulle crescenti ripercussioni della storia europea sulla elaborazione filosofica cassireriana. La sua ricchezza era stata una soluzione di continuità rispetto allo “scientismo” neocriticista, mentre gli anni del rettorato amburghese avevano certo inaugurato la fase dell’impegno pubblico, ma solo in seguito al fallimento di quell’istanza politico-culturale e all’espatrio, solo in Inghilterra, in Svezia e in America, Cassirer si era impegnato a fondo in una trasformazione della sua *Kulturphilosophie*, che mettesse al centro il problema dell’uomo e della sua destinazione etico-politica.

Una cristallizzazione di questa lettura era offerta dalla «biografia filosofica» di Heinz Paetzold, che, sebbene riconoscesse inizialmente una certa continuità ed i «graduali spostamenti d’accento» del pensiero di Cassirer⁷⁹, ribadiva il suo distanziamento dalla Scuola di Marburgo, interpretava la produzione dei tardi anni Venti – sulla scia di Gerhardt – come un atto di «dovere» e di «virtù repubblicana»⁸⁰ in tempi difficili e dedicava i capitoli conclusivi alla «svolta» etica e antropologica, sociale e politica della sua riflessione negli anni dell’esilio. Ma il volume di Paetzold proponeva anche una innovativa lettura della teoria cassireriana del mito politico, che avrebbe avuto – come vedremo – una certa fortuna nella ricezione successiva: esaminando le forme “patologiche” del mito nel totalitarismo Cassirer avrebbe recuperato, in *The Myth of the State*, le indagini sulla patologia della simbolizzazione della coscienza individuale presenti nel terzo volume della *Philosophie der symbolischen Formen*⁸¹ e le avrebbe trasposte all’ambito dei fenomeni sociali, vale a dire al «collettivo nazista» in quanto «società in cui il processo di diffusione dei simboli era bloccato»⁸², con un’evidente revisione della precedente interpretazione del mito come forza positiva della cultura.

Una seconda lettura “continuista” – per lo più minoritaria e rappresentata, con sfumature differenti, da Ferrari ed Henry – metteva in risalto invece, in primo luogo, l’imprescindibile influsso esercitato sull’impianto della riflessione politica cassireriana dal neokantismo marburghese, certo a patto di non adottarne una definizione schiacciata sul luogo comune del primato dei suoi interessi epistemologici. Ma si negava, soprattutto, l’esistenza di svolte e radicali trasformazioni, e si sottolineava l’esistenza di motivi ricorrenti e sotterranei che, sia pure dinanzi a comprensibili variazioni ed arricchimenti del percorso intellettuale di Cassirer, non mettevano in discussione la sua sostanziale unità di vedute anche in ambito etico-politico e consentivano di riconoscere un filo rosso storico-sistematico dal *Leibniz’ System* del 1902 a *The Myth of the State* del 1945-46.

Sintomatiche erano, in questa direzione, le conclusioni tratte da Ferrari: ancora negli anni della prima guerra mondiale Cassirer si muoveva nell’orizzonte delineato a Marburgo e, sebbene egli non avesse condiviso i toni d’acceso patriottismo dei maestri Cohen e Natorp né avesse inteso proseguirne il programma di rivisitazione etico-ideale del socialismo, non si poteva comprendere fino in fondo la sua difesa «dell’ideale di umanità, giustizia, libertà politica e più tardi della costituzione repubblicana» senza la concezione del «regno dei fini kantiano come *telos* della storia e della vita sociale» che era stato il cuore della «filosofia della politica e della storia del neokantismo marburghese». Per questo, non si poteva sostenere che l’interesse etico-politico cassireriano fosse stato tardivo o l’esito di una svolta biografica ed intellettuale e di una trasformazione successiva della sua filosofia, giacché «Cassirer si era già occupato ampiamente – sia pure nel senso di una semplice storia delle

⁷⁹ H. Paetzold, *Eine philosophische Biographie*, cit., p. VII. Anche Verene aveva osservato come «la filosofia di Cassirer si muovesse sempre per spostamenti di accento» e senza nette cesure, salvo poi parlare di una svolta «normativa», soprattutto in relazione al neokantismo (cfr. D. P. Verene, *Introduction*, in E. Cassirer, *Symbol, Myth, Culture*, cit., p. 12).

⁸⁰ H. Paetzold, *Eine philosophische Biographie*, cit., p. 123.

⁸¹ Cfr. il capitolo “*Zur Pathologie des Symbolsbewusstseins*” in E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Die Phänomenologie der Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1929, ora in *ECW* 13, pp. 234-323.

⁸² H. Paetzold, *Eine philosophische Biographie*, cit., p. 219.

idee – dei problemi dello stato» e dei «rapporti tra politica ed etica» almeno sin dagli anni della Grande Guerra e, soprattutto, che «questa prima trattazione si era mossa in una direzione che più tardi sarebbe stata ampliata e approfondita», ma senza «sostanziali deviazioni dall'impostazione originaria»⁸³. Non era perciò fuori luogo, in quest'ottica, affermare che addirittura in *The Myth of the State*, in fondo, non si fosse trattato che di riprendere le fila di un impegno intellettuale già emerso nel 1914 con *Freiheit und Form* o nel 1928-1933 con i discorsi *Die Idee der republikanischen Verfassung* e *Vom Wesen und Werden des Naturrechts*⁸⁴. Il suo tema dominante era l'idea che «il compito della libertà consista nello sfidare la realtà e nel criticare la forma statale esistente», vale a dire in quell'«etica del dover-essere contro lo stato etico»⁸⁵ e in quella «lotta energica contro lo scollamento della filosofia da ogni orientamento etico e da ogni mediatezza culturale e politica»⁸⁶.

Nel complesso, dunque, con il volume *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik* del 1999 si segnava una terza cesura nella storia della ricezione del pensiero politico cassireriano e si inaugurava la sua ultima fase, quella dell'ultimo decennio, che si può dire contraddistinta – sia pure con tutte le cautele connesse alla “presbiopia” di ogni ricostruzione storica – da una doppia dinamica di istituzionalizzazione e di valorizzazione interdisciplinare. Tra il 2002 e il 2003 iniziavano ad apparire i primi bilanci e resoconti critici della ricezione cassireriana⁸⁷ e, per la prima volta, l'etica e la politica erano accolte in alcuni esposizioni manualistiche della filosofia di Cassirer – segnali, insomma, di un certo assestamento della sua nuova immagine⁸⁸. A suggello di questo processo uscivano inoltre, tra il 2003 e il 2005, alcuni importanti volumi monografici sul pensiero politico cassireriano⁸⁹, tra cui spiccavano le due

⁸³ M. Ferrari, *Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers*, cit., pp. 47-48.

⁸⁴ Già nel 1992 Raio osservava che le riflessioni della seconda parte di *The Myth of the State* sul problema dello stato erano state anticipate da quelle dell'ultimo capitolo di *Freiheit und Form* e che si poteva parlare addirittura di una «sostanziale identità esegetica» a proposito dell'interpretazione di Hegel (G. Raio, *Il concetto di mito politico*, pp. 504-508). Nella sua monografia cassireriana egli sembrava invece recepire, nel complesso, l'interpretazione discontinuista del pensiero politico cassireriano (cfr. Id., *Introduzione a Cassirer*, cit., p. 117-119, 164-165).

⁸⁵ M. Ferrari, *Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers*, cit., pp. 51-52.

⁸⁶ *Ivi*, p. 56.

⁸⁷ La *pars destruens* di un lungo saggio di Alexander Thumfart era una disamina della storia della ricezione cassireriana, in cui il politologo giudicava gli studi sul pensiero politico cassireriano «goffi, non teoretici, puramente storici, sgarbatamente distratti», dal momento che si trattava di semplici «costellazioni storico-biografiche» e che mancava una «inclusione analitica, sistematica e critica della dimensione politica» nel sistema delle forme simboliche. Per Thumfart, invece, la filosofia cassireriana «culminava in un'etica come ordinamento politico della autonoma individualità» (cfr. “*Die Rückkehr des Fatalismus*”. *Ernst Cassirers politische Kulturtheorie zum Ende der Weimarer Republik*, in A. Waschkuhn – Id. (Hg.), *Politisch-kulturelle Zugänge zur Weimarer Staatsdiskussion*, Nomos, Baden-Baden 2002, pp. 100-101, 112). Cfr. anche E. Rudolph, *Ernst Cassirer in Europa*, in Id., *Ernst Cassirer im Kontext*, Mohr, Tübingen 2003, pp. 1-13.

⁸⁸ Nel volume introduttivo curato da Hans Jörg Sandkühler e Detlev Paetzold erano presenti due ampi capitoli dedicati al ruolo dell'etica e della politica nella filosofia cassireriana: A. K. Jagersma, *Der Status der Ethik in der Philosophie der symbolischen Formen*, in H. J. Sandkühler – D. Pätzold (Hg.), *Kultur und Symbol*, cit., pp. 276-296 e H. J. Sandkühler, *Keine Leerstelle bei Cassirer. Recht und Politik*, in *op. cit.*, pp. 297-308. Il pensiero cassireriano trovava spazio anche in alcuni manuali di storia delle dottrine politiche come T. Stammen, *Ernst Cassirer*, in Id. – G. Riescher – W. Hofmann (Hg.), *Hauptwerke der politischen Theorie*, Kröner, Stuttgart 1997, pp. 112-115; I. Villinger, *Cassirer*, in G. Riescher (Hg.), *Politische Theorie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis Young*, Kröner, Stuttgart 2004, pp. 82-85; T. Bevc, *Politische Theorie*, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz 2007, pp. 94-112.

⁸⁹ Insieme ai volumi di Lüddecke e Müller sono da menzionare anche quelli di B. Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Akademie Verlag, Berlin 2004; T. Bevc, *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft. Ernst Cassirer und die Kritische Theorie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005; G. Raulet, *Das Zwischenreich der symbolischen Formen. Ernst Cassirers Erkenntnistheorie, Ethik und Politik im Spannungsfeld von Historismus und Neukantianismus*, Lang, Frankfurt a.M. 2005.

ricerche di Dirk Lüddecke e di Peter Müller, che ne riproponevano rispettivamente una lettura continuista ed una discontinuista⁹⁰.

Il libro di Lüddecke offriva un'ampia ricostruzione sistematica del pensiero politico, svolta guardando all'intero *corpus* cassireriano e con una ricca mole di apparati e riferimenti contestuali. Il suo obiettivo era rappresentare le vedute del filosofo sui concetti di «diritto e di ordinamento politico»⁹¹ in modo da «allargare la serie delle forme simboliche»⁹². Lo studioso all'inizio sottolineava l'importanza del radicamento cassireriano in quella scuola di Marburgo che, ben lungi dall'aver coltivato soltanto interessi gnoseologici, «aveva proclamato» soprattutto con Cohen «la ragione filosofica come istanza critica nei confronti della realtà statale e sociale» senza propugnare un semplice «miglioramento utopico del mondo»⁹³.

Nel suo studio, però, Lüddecke intendeva soprattutto muovere due obiezioni fondamentali all'impostazione etico-politica cassireriana. In primo luogo, egli esaminava il rapporto con il giusnaturalismo ed il problema del diritto come forma simbolica, che determinerebbero «l'idea cassireriana dello stato»⁹⁴. L'ipotesi era qui che il diritto potesse essere considerato forma culturale non nel senso di «ordinamento esteriore» e coattivo, ma soltanto come modo con cui l'uomo «dispiega se stesso e si comprende come un essere orientato al futuro in una comunità di agenti liberi razionalmente»⁹⁵, tenendo fermo il presupposto per cui ogni forma simbolica non esprime un'esigenza di «limitazione», ma invece è «espressione e condizione» della libertà umana⁹⁶. Da questo Lüddecke poteva concludere, a differenza di molti commentatori, che lo stato in se stesso, come forma di vita politica più elevata, non era una forma simbolica, ma che piuttosto era il diritto in senso «pre-statuale e sovra-statale» ad essere la forma simbolica «in cui lo stato si costituisce»⁹⁷. Ma questo sarebbe anche il limite della concezione cassireriana, un fossile di quella divaricazione kantiana tra *Legalität* e *Moralität* che già Hermann Cohen aveva cercato di superare: lo stato e il diritto pubblico erano concepiti da Cassirer ancora come «qualcosa di esteriore che deve costringere l'uomo, qualcosa di "negativo" ed esterno»⁹⁸, ed in tal senso il potere statale non era pensato in se stesso come fattore positivo della costituzione giuridica, ma come «negazione delle forme simboliche»⁹⁹ e residuo «naturalistico» contrapposto alla pura idea del diritto¹⁰⁰. Per Lüddecke si dovevano invece trarre anche in questo ambito tutte le conseguenze della *Philosophie der symbolischen Formen* e si doveva perciò riconoscere nel potere politico dello stato una modalità di oggettivazione e di organizzazione del mondo, una forma simbolica, in modo da superare il classico antagonismo tra *Macht* e *Recht* in modo analogo a quello tra *mythos* e *logos*¹⁰¹.

⁹⁰ Anche per Lüddecke l'interesse cassireriano per i problemi del diritto e dello stato era presente fin dal *Leibniz' System* del 1902 (cfr. *Staat – Mythos – Politik*, cit., p. 4), mentre per Müller, pur in presenza di prese di posizioni precedenti, è soltanto «dalla fine degli anni Venti» che il «pensiero dello stato» assume un significato preminente nella elaborazione cassireriana (cfr. P. Müller, *Der Staatsgedanke Cassirers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, p. 9).

⁹¹ D. Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik*, cit., p. 4.

⁹² *Ivi*, p. 44.

⁹³ *Ivi*, pp. 118-119.

⁹⁴ *Ivi*, p. 15.

⁹⁵ *Ivi*, p. 22.

⁹⁶ *Ivi*, p. 199.

⁹⁷ *Ivi*, p. 15, n. 77.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 34-35.

⁹⁹ *Ivi*, p. 22.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 45. Un'obiezione analoga è stata mossa, di recente, da E. Skidelsky, *The Last Philosopher of Culture*, cit., pp. 228-230: «la politica appare negli scritti cassireriani come una quantità puramente negativa, un regno della forza bruta che deve essere ristretto in vista dell'interesse più elevato della cultura e della moralità, piuttosto che come l'espressione di un *ethos* positivo suo proprio».

¹⁰¹ D. Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik*, cit., p. 44.

Con la sua seconda obiezione Lüddecke toccava invece il nodo controverso della filosofia politica dell'esilio americano, giudicando la teoria cassireriana del mito dello stato inadeguata a comprendere il totalitarismo contemporaneo¹⁰². Questo «fallimento teoretico» era imputabile soprattutto alla «scarsa confidenza di Cassirer con il lato oscuro dell'umano e del moderno»¹⁰³, al suo «ottimismo metodico»¹⁰⁴. Le forme simboliche si potevano certo distinguere «a seconda del grado con cui promuovono la libertà degli uomini» e, in questo, anche nel mito si doveva riconoscere una «minima» prestazione liberatrice. Il problema sollevato da Lüddecke era però che «una realizzazione minima di libertà era qualcosa di diverso» da forme «attive» di «illibertà e inimicizia nei confronti della civiltà» e che perciò Cassirer non poteva spiegare donde derivasse «l'illibertà (*Unfreiheit*)» del mito politico e della sua violenza totalitaria¹⁰⁵. Il concetto cassireriano di cultura sarebbe in tal senso compromesso dal suo timbro umanistico che gli impedirebbe di comprendere in modo adeguato forme di cultura «disumane» come quelle del totalitarismo. Quel «male» – affermava Lüddecke sulla scorta di Eric Voegelin – non poteva essere inteso soltanto come «“modo deficitario dell'essere”», come darebbe ad intendere, in fondo, l'indagine cassireriana di *The Myth of the State*, ma invece come potenza reale, «“forza vera e sostanza agente nel mondo (*echte, in der Welt wirksame Substanz und Kraft*)”»¹⁰⁶. La conclusione singolare e provocatoria cui perveniva Lüddecke era perciò che il pensiero politico cassireriano dovesse essere corposamente integrato per poter afferrare i fenomeni politici del Novecento: la «filosofia delle forme simboliche» richiedeva in modo ineludibile al suo «fianco», come «componente costruttiva di una antropologia filosofico-culturale», una «filosofia delle forme diaboliche (*Philosophie der diabolischen Formen*)»¹⁰⁷.

L'altra monografia sul pensiero politico era quella di Peter Müller, uscita sempre nel 2003, che si concentrava sul concetto di stato di Cassirer e ne presentava una ricostruzione sistematica, condotta secondo due direttrici fondamentali e ripercorrendo tutte le dottrine politiche con cui il filosofo si sarebbe confrontato nella sua produzione quarantennale. L'assunto di Müller era anzitutto che la *Philosophie der symbolischen Formen* non fosse animata soltanto da un semplice interesse critico-gnoseologico, ma «contenesse qualcosa di

¹⁰² Nel suo volume Lüddecke polemizzava opportunamente contro l'interpretazione “patologica” del mito politico suggerita da Paetzold e poi ripresa da Ernst Wolfgang Orth nell'articolo *Politische Kultur. Ernst Cassirer und die Politik*, «Der Blaue Reiter. Journal für Philosophie», 7/1 (1998), pp. 26-29: le indagini cassireriane sulla patologia della simbolizzazione si erano rivolte solo alla coscienza individuale e quelle sul mito politico non sembravano alludere ad alcuna trasposizione dei risultati del terzo volume della *Philosophie der symbolischen Formen* alla coscienza sociale, tanto più che Cassirer aveva sempre contestato, anche in *The Myth of the State*, ogni lettura “patologizzante” del fenomeno mitico (cfr. D. Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik*, cit., pp. 374-376). Alle obiezioni di Lüddecke rispondeva Tobias Bevc nel suo volume del 2005 sul confronto tra Cassirer e la scuola di Francoforte, osservando che invece il mito politico consista proprio in quel processo che blocca «l'ideazione simbolica», espelle l'uomo dal suo “naturale” operare con simboli che gli consentono di «rappresentarsi il mondo in una qualsiasi forma simbolica» ed in tal modo «trasforma la pluralità garantita dalle forme simboliche» nel «conformismo totalitario» (cfr. T. Bevc, *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft*, cit., pp. 141-143). Nonostante le sue criticità, l'interpretazione “patologica” del mito politico avrebbe continuato a riscuotere un certo successo e, ad esempio, sarebbe stata ripresa nei volumi di R. Parkhomenko, *Cassirers politische Philosophie. Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte*, Universitätsverlag Karlsruhe, Karlsruhe 2007 e di D. Coszkun, *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Springer, Dordrecht 2007. Questa prospettiva è stata di nuovo esclusa, più di recente, da E. Skidelsky, *The Last Philosopher of Culture*, cit., pp. 225-226.

¹⁰³ D. Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik*, cit., p. 25.

¹⁰⁴ *Ivi*, pp. 26 e 55. Per Lüddecke l'“ottimismo metodico” di Cassirer rimanderebbe all'assunzione – fondamentalmente leibniziana – che «il mondo sia un cosmo» con «una bellezza e un bene interno» e «“pienamente corrispondente alle esigenze della conoscenza”» (*ivi*, p. 26).

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 387-388.

¹⁰⁶ *Ibid.* Lüddecke citava la premessa del volume di E. Voegelin, *Die politische Religionen*, Bermann-Fischer, Wien 1938, p. 8.

¹⁰⁷ D. Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik*, cit., p. 390.

normativo», avesse «implicazioni pratiche», e che in tal senso anche il concetto di simbolo dovesse essere applicato a «morale, diritto, stato» in quanto «forme simboliche»¹⁰⁸.

Per quanto riguardava il primo filone, concernente il rapporto tra simbolo e politica, Müller metteva in evidenza la netta polemica cassireriana contro il metodo genetico giusnaturalista: non si dovevano cercare, come nel diritto naturale o in una certa lettura della monadologia leibniziana, le «unità sostanziali costitutive dello stato», ma esso doveva invece essere fondato in modo «funzionalistico» mediante «le categorie di forma e di libertà»¹⁰⁹. Nel pensiero cassireriano la legittimazione dello stato non doveva perciò giungere da un contratto, ma scaturiva dal contenuto dell'«a priori etico»¹¹⁰. Non era insomma una «questione di origine» o di «ricerca di un fatto storico», ma piuttosto un'interrogazione sulle «condizioni morali e giuridiche di possibilità del fatto dello “stato”»¹¹¹.

Per quanto riguardava invece il secondo filone, concentrato sul nodo classico del rapporto tra politica e mito, Müller coglieva una trasformazione nella comprensione dell'elemento mitico, che diventava il momento «negativo» del concetto di stato, e a cui doveva contrapporsi il punto di vista «positivo» della «ragione», nel senso di una «razionalità funzionale e strutturata in modo correlativo»¹¹², il cui compito «infinito» era quello di promuovere la costruzione di un ordine morale ispirato ad una «idea dello stato in senso regolativo»¹¹³. Tutto ciò portava Müller a concludere che, «nell'intenzione di Cassirer», anche diritto, morale e politica erano da intendersi come forme simboliche, sebbene il filosofo non avesse mai dedicato ad esse un'apposita trattazione sistematica, ma soltanto una «esposizione storico-ideale e storico-filosofica»¹¹⁴.

L'ultima e più recente cesura nella storia della ricezione del pensiero politico cassireriano, che ne sanciva il rilievo assunto nella *Cassirer-Forschung* contemporanea, era costituita dalla pubblicazione, nel maggio del 2009, del nono volume del *Nachlass* intitolato *Zu Philosophie und Politik*, dove erano raccolti una molteplicità di contributi ed appunti che confermavano il continuativo interesse di Cassirer per i problemi del diritto, della società e dello stato¹¹⁵. Uno dei due curatori del libro, Christian Möckel, aveva già affiancato al suo impegno per l'edizione un'autonoma opera di riconsiderazione critica e storico-sistematica della riflessione politica cassireriana, anche sulla scorta di quegli importanti materiali inediti, con l'obiettivo di mettere in rilievo non solo i capisaldi delle vedute del filosofo, ma anche i problemi più delicati rimasti aperti¹¹⁶.

In primo luogo, in linea con le posizioni classiche di Krois e di Gerhardt, Möckel sosteneva che la «dottrina etico-politica dei diritti dell'uomo e del cittadino» era il centro

¹⁰⁸ P. Müller, *Der Staatsgedanke Cassirers*, cit., pp. 11-12.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 229.

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 221-222.

¹¹¹ *Ivi*, p. 186.

¹¹² *Ivi*, p. 102.

¹¹³ *Ivi*, p. 186.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 89.

¹¹⁵ Il volume è stato recensito da R. Mehring, *Besprechung vom ECN 9*, «Philosophischer Literaturanzeiger», 61 (2008), pp. 105-108.

¹¹⁶ Oltre al già menzionato *Ernst Cassirers Philosophie der Politik. Rationalität, Unveräußerlichkeit natürlicher Rechte, ethisches Primat* del 2005, ci riferiamo a C. Möckel, *Das “Lebensgefühl” in der politischen Philosophie Ernst Cassirers am Beispiel des “Gemeinschaftsgefühls”*, in J.-C. Heilinger – C. G. King – H. Wittwer (Hg.), *Individualität und Selbstbestimmung – Festschrift für Volker Gerhardt*, Akademie Verlag, Berlin 2009, pp. 161-181; il contributo in lingua russa Id., *Ponjatje gosudarstva v nemeckom idealisme? K pozicii Ernsta Kassirera v istoričeskoj polemike (1914-1918)*, in I. N. Grifcobo – N. A. Dmitrieva (a cura di), *Neokantianstvo nemeckoje i russkoje. Meshdu teoriej poznanija i kritikoj kul'tury*, Humanitas, Mosca 2010, pp. 282-298, di cui abbiamo potuto consultare per gentile concessione dell'autore la versione in lingua tedesca Id., *Staatsbegriff des Deutschen Idealismus? Zu Ernst Cassirers Position in einer historischen Debatte*, in N. A. Dmitrieva – J. Stolzenberg (Hg.), *Deutscher und russischer Neukantianismus. Von der Erkenntnislogik zur Sozialpädagogik*, Königshausen & Neumann, Würzburg (non ancora pubblicata); Id., *Hegel-Bilder im Wandel? Zu Ernst Cassirers Verständnis der politischen Philosophie Hegels*, in F. Lomonaco (a cura di), *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 187-208.

della *Kulturphilosophie* cassireriana e che, pertanto, «lo stato», «l'elemento politico», era inteso «come forma simbolica del mondo spirituale e sensibile dell'uomo», vale a dire come una «forma di cultura»¹¹⁷. Cassirer non aveva però tematizzato esplicitamente né la «legge strutturale» del politico né la sua posizione nei confronti delle altre forme simboliche¹¹⁸, né si era interessato ai temi concreti del «diritto pubblico» come «le questioni costituzionali, il ruolo delle istituzioni politiche e della limitazione del loro potere» o l'effettiva «costruzione dello stato», oppure alla dimensione socio-economica con cui inevitabilmente ogni istituzione politica si deve confrontare¹¹⁹. Forte di una vasta ricognizione del problema del *Leben* nella filosofia cassireriana, Möckel mostrava inoltre come nel Cassirer degli anni Venti fosse maturata la consapevolezza che una fondazione razionale non fosse sufficiente ad assicurare la vita dello stato, ma dovesse essere sostenuta da un radicamento della politica in «un determinato sentimento di vita e di comunità del popolo», una base emotiva che consentisse alla società di essere unita, nonostante le aspre lotte superficiali tra partiti, classi e visioni del mondo¹²⁰. E tuttavia, pur avendo riconosciuto questo sfondo emotivo della vita politica, come pure il fatto che nello stato totalitario i cittadini avevano perduto un sentimento positivo della comunità perché era stato sostituito da quello artefatto e “negativo” del mito politico, Cassirer non aveva offerto né una «proposta di soluzione» né «una regola concreta per procedere» contro il disseminarsi virulento del collettivo totalitario¹²¹.

Pur avendo evidenziato quindi anche tutti i limiti di questa elaborazione – si doveva «prendere atto dell'astensione cassireriana dalle questioni politiche concrete del suo presente»¹²² – Möckel richiamava tuttavia l'attenzione sull'impegno intellettuale del «patriota» Cassirer nel complesso dibattito delle “Idee del 1914” come coraggioso propugnatore sin dalla prim'ora – sulla scia di quanto presente già in Ferrari e poi sostenuto da Steffen Bruendel¹²³ – della concezione dello “stato popolare” (*Volkstaat*), a differenza della maggioranza dei professori e degli intellettuali tedeschi. Negli anni della prima guerra mondiale Cassirer aveva proposto «un'esposizione ed un'interpretazione del concetto di stato nell'idealismo tedesco» che, sebbene entrasse solo «indirettamente» in risonanza con il dibattito coevo sul futuro politico del *Reich*, metteva a frutto la «deduzione del diritto dall'etica e della politica dal diritto» già problematizzata da Cohen, innalzava «il concetto kantiano di autonomia a concetto centrale della sua filosofia politica» e, in tal modo, ribadiva l'idea di «una normazione etica del politico»¹²⁴.

La storia recente della ricezione del pensiero politico non si concludeva però con questa sua ampia riscoperta nella *Cassirer-Forschung*¹²⁵. In effetti, la filosofia cassireriana

¹¹⁷ Id., *Ernst Cassirers Philosophie der Politik*, cit., pp. 57-58. Per Möckel la «teoria del politico» poteva essere riassunta in alcune idee fondamentali: la «fondazione razionale» della politica; gli «inalienabili diritti dell'individuo» come limitazione della potenza statale; il «primato dell'etica come dimensione normativa»; la fondazione dello stato nel «diritto di ragione e non in una sanzione positiva»; la costituzione dello «spazio» in cui si può svolgere anche un'accesa dialettica politica a partire da una «volontà statale comune». Erano vedute a cui corrispondevano tre «importanti cesure nello sviluppo della teoria politica» e forme di «prassi e realtà politica»: quella platonica, quella giusnaturalista e illuminista, ed infine quella del romanticismo politico e del totalitarismo contemporaneo (*ibid.*).

¹¹⁸ Id., *Das “Lebensgefühl” in der politischen Philosophie Ernst Cassirers*, cit., pp. 168-169.

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 171-175.

¹²⁰ Id., *Ernst Cassirers Philosophie der Politik*, cit., p. 66. Möckel si basava in particolare sulla conferenza cassireriana del luglio 1930 *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte*, in *ECN* 9, pp. 85-113 e per una seconda redazione pp. 244-251.

¹²¹ C. Möckel, *Das “Lebensgefühl” in der politischen Philosophie Ernst Cassirers*, cit., pp. 170-171.

¹²² *Ivi*, p. 172.

¹²³ Möckel si riferiva a M. Ferrari, *Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers*, cit., pp. 46-49 e al lavoro storico-filosofico di S. Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volkstaat. Die “Ideen von 1914” und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg*, Akademie Verlag, Berlin 2003, pp. 240-242.

¹²⁴ C. Möckel, *Ponjatje gosudarstva v nemeckom idealisme?*, cit., pp. 293-295.

¹²⁵ Per le più significative pubblicazioni sul pensiero politico cassireriano dell'ultimo decennio, cfr. J. Altmann, *Republikanische Wendung des Nationsdiskurses. Zur Rhetorik von Ernst Cassirers Rede. Die Idee der republikanischen Verfassung*, «Jahrbuch Politisches Denken», 2002, pp. 61-78; E. Rudolph, *From Culture to*

diventava oggetto di un crescente interesse al di là dei confini del dibattito specialistico e sollecitava una pluralità di ricerche interdisciplinari in sociologia, in politologia, nella scienza giuridica e storico-culturale, ambiti in cui si andava diffondendo un più ampio *cultural turn* metodologico e che erano perciò ricettivi alle suggestioni della *Kulturphilosophie* cassireriana¹²⁶.

Nel caso delle scienze sociologiche si registrava il lavoro del 1999 di Rainer Waßner, al cui centro c'era il tentativo di pensare le forme simboliche come istituzioni ed «ordinamenti di vita», come «totalità sovra-personali e modelli di pensiero ed azione oggettivati»¹²⁷. Waßner poteva condividere l'affermazione di Verene secondo cui la politica era una forma simbolica e cercava di corroborarla con gli strumenti della sociologia, riferendosi in particolare all'elaborazione di Norbert Elias, debitrice a suo avviso dell'epistemologia neokantiana. In quest'ottica, egli sosteneva che per Cassirer «lo stato non era qualcosa di sostanziale», ma piuttosto «l'unità» di tutte le relazioni «tra ciò che lo costituisce»¹²⁸: esso non poteva essere compreso «a partire da altre energie» come «l'economia, il potere, la società», ma era invece «un'indipendente dimensione» dell'«oggettivare un mondo». Waßner poteva concludere, in tal senso, che «il compito della forma simbolica “stato”» era di effettuare un'autentica “sintesi del molteplice” politico, conferendo «alla varietà delle impressioni e delle esperienze vissute un'espressione e un ordinamento» e sistematizzando l'esperienza sociale «mediante categorie politiche»¹²⁹.

Politics. The “Aufhebung” of Ethics in Ernst Cassirer's Political Philosophy in Comparison with the “Political Theology” of Ernst Kantorowicz, in C. Hamlin – J. M. Krois (ed.), *Symbolic forms and cultural studies. Ernst Cassirer's Theory of Culture*, Yale University Press, New Haven 2004, pp. 117-126; D. Gusejnova, *Ernst Cassirer and Oswald Spengler. Two Philosophies of Culture in the Light of a Political Polemic*, in P. Bishop – R. H. Stephenson (ed.), *The Paths of Symbolic Knowledge*, Maney Publishing, London/Leeds 2006; H. Joas, *A German idea of freedom? Cassirer and Troeltsch between Germany and the West*, Swedish Ernst Cassirer Society, Göteborg 2006; T. Meyer, *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit. Zum Werk Ernst Cassirers*, LIT, Hamburg 2007; C. Bottici, *Philosophies of Political Myth. A Comparative Look Backwards. Cassirer, Sorel and Spinoza*, «European Journal of Political Theory», 8 (2009), pp. 365-382; E. O. Pedersen, *Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers. Zur Bedeutung des Mythos in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Erkenntnistheorie und in der Sphäre der modernen Politik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009; E. Jolly, *Mythe et technique. Autour de Cassirer*, «Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy», II (2010), pp. 155-177; L. Herzog, «Die Herrschaft des Geistes über die Wirklichkeit». *Ernst Cassirer über politische Ideen und Mythen*, in U. Büttner – M. Gehring – M. Gotterbarm – Id. – M. Hoch (Hg.), *Potentiale der symbolischen Formen. Eine interdisziplinäre Einführung in Ernst Cassirers Denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, pp. 101-111; P. E. Gordon, *German Idealism and German Liberalism in the 1920s. Remarks on Ernst Cassirer and the Historicity of Interpretation*, in L. V. Kaplan – R. Koshar (eds.), *The Weimar Moment. Liberalism, Political Theology and Law*, Lexington Books, Lanham Md. 2012, pp. 337-344. Un nuovo filone in ambito ispanico è stato aperto di recente dagli studi e dalle traduzioni di R. R. Aramayo, *Ernst Cassirer. Un historiador de las ideas en lucha contra la barbarie del totalitarismo*, in E. Cassirer, *Rousseau, Kant y Goethe. Filosofía y literatura en el Siglo de las Luces*, a cura di R. R. Aramayo, FCE, Madrid 2007; Id., *Cassirer, la Constitución de Weimar y el papel regulativo de las ideas político-morales (Presentación a La idea de la constitución republicana)*, «Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política», 40 (2009), pp. 149-154; Id., *Los climas políticos y las responsabilidades filosóficas. La lección de Cassirer sobre “Filosofía y política”*, «Arbor. Revista de Ciencia, Pensamiento y Cultura», 742 (2010), pp. 295-310. In una dissertazione discussa di recente si è cercato di rileggere la storia della “sfortuna” del pensiero cassireriano alla luce del motivo politico (cfr. I. Meland, *Meaning, Reason and Freedom. An Inquiry into the Philosophical Motives for the Rehabilitation of Ernst Cassirer's Philosophy*, PhD Dissertation, University of Bergen, Bergen 2011).

¹²⁶ In questa direzione si veda l'utile rassegna introduttiva sulla ricezione del pensiero cassireriano nella scienza politica e nella teoria sociologica delle istituzioni di Gerhard Göhler e Karl-Siegbert Rehberg, nella teoria del diritto di Andreas Dörner e Marcelo Neves, nonché nella metodologia delle scienze umane di Clifford Geertz, proposta da D. Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik*, cit., pp. 5-10.

¹²⁷ R. Waßner, *Institution und Symbol. Ernst Cassirers Philosophie und ihre Bedeutung für eine Theorie sozialer und politischer Institutionen*, Lit, Münster 1999, p. 106.

¹²⁸ *Ivi*, p. 8.

¹²⁹ *Ivi*, pp. 27-28.

Più ricco, invece, il fronte della scienza politica, aperto da un contributo di Theodor Stammen del 2000 che sottolineava l'importanza della filosofia cassireriana per il dibattito della sua disciplina, guardando soprattutto a *The Myth of the State* come «critica al romanticismo politico». Egli auspicava che la rinascita degli studi sul totalitarismo seguita alla svolta del 1989 si giovasse del contributo politico cassireriano ed in particolare di due dei suoi assunti fondamentali: da un lato, che il progresso della cultura non è mai assicurato ma sempre esposto al rischio di ricadute; dall'altro, che il compito della scienza non è quello militante di sconfiggere il mito politico, ma quello di fornire gli strumenti culturali per minarne i presupposti di sviluppo¹³⁰.

L'invito a fecondare il metodo politologico con alcuni spunti della riflessione cassireriana era quindi accolto in un lavoro del 2005 di Ingeborg Villinger, la cui ricezione era mediata dalla interpretazione semiotica di Krois¹³¹. Per la studiosa a promuovere una nuova prospettiva metodica per le indagini sul totalitarismo era il concetto di simbolo, non letto però «sotto criteri normativi» ma piuttosto come «modalità funzionale della conoscenza umana e della percezione»¹³² che consente una «decodificazione» qualitativa del «mondo come un testo, dei miti e delle strategie simboliche». Era singolare, dunque, che questo tentativo politologico di valorizzare il concetto di simbolo giungesse non tanto da un motivo pratico – come era accaduto più volte nella *Cassirer-Renaissance*, ad esempio con il lavoro di Müller – quanto piuttosto da una rinnovata sottolineatura del suo potenziale gnoseologico, della sua «prestazione funzionale» e della sua capacità di operare «riduzioni di complessità». Per Villinger, in effetti, il merito della filosofia cassireriana risiedeva soprattutto nel superamento della contrapposizione storico-concettuale tra «verità ed apparenza» e nella sottrazione del simbolo dal campo dell'irrazionale. In tal modo, infatti, erano poste le basi per una riabilitazione della rappresentazione simbolica e dei suoi effetti anche nell'ambito socio-politico, al punto che si poteva cogliere «la cultura politica come processo in cui si esprime un *network* di significati simbolici e delle loro trasformazioni»¹³³. A partire dal valore «euristico» della *Philosophie der symbolischen Formen* per la scienza politica¹³⁴ Villinger poteva trarre, in conclusione, le conseguenze dell'approccio metodico delineato con uno studio specifico sui «rituali» collettivi intorno ai fatti del 1989 e sulle criticità del concetto di «patriottismo costituzionale» (*Verfassungspatriotismus*) nella fondazione mitopolitica dell'unità nazionale tedesca.

Anche il volume di Roman Parkhomenko del 2007 si collocava all'interno di questo orientamento, proponendosi di saggiare il contributo della filosofia politica cassireriana all'analisi storico-concettuale del totalitarismo¹³⁵. Dopo un'ampia introduzione sulla storia del concetto, lo studioso russo si soffermava sui suoi snodi principali – da *Freiheit und Form* alle conferenze della fine degli anni Venti – facendone confluire gli sforzi, retrospettivamente, nel tardo *The Myth of the State*. La tesi di Parkhomenko era che, pur a fronte di un duraturo interesse politico, la riflessione cassireriana, nella sua impostazione filosofico-culturale, fosse carente «di una “dimensione empirica” e di una diretta connessione con i bisogni e le esigenze articolate nella società», e che ciò spiegasse la sua

¹³⁰ T. Stammen, *Ernst Cassirers Kritik der politischen Romantik*, in W. Leidhold (Hg.), *Politik und Politeia. Formen und Probleme politischer Ordnung. Festgabe für Jürgen Gebhardt zum 65. Geburtstag*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 219-220.

¹³¹ I. Villinger, *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die Medien des Politischen. Mit einer Studie zum Demonstrationsritual im Herbst 1989*, Ergon, Würzburg 2005, p. 34.

¹³² *Ivi*, p. 7.

¹³³ *Ivi*, pp. 28-30.

¹³⁴ *Ivi*, p. 38.

¹³⁵ Per una discussione più dettagliata, si consenta di rinviare a P. Favuzzi, *Recensione a “Cassirers politische Philosophie. Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte” di R. Parkhomenko*, «Universa – Recensioni di filosofia», 1, 1 (2011).

scarsa ricezione presso la politologia¹³⁶. E tuttavia, proprio una simile prospettiva eccentrica poteva giovare all'*impasse* in cui, secondo lo studioso russo, si sarebbe trovata in quegli anni la discussione sul totalitarismo. Definendo il mito politico come patologia socio-culturale della simbolizzazione – Parkhomenko riprendeva le vedute di Paetzold e di Orth – Cassirer non ne aveva fornito l'ennesima definizione "contenutistica", come si continuava a fare senza successo in politologia, ma ne aveva piuttosto indicato la forma essenziale, da presupporre ad ogni successivo accertamento empirico delle sue differenti realizzazioni storiche. Si tratta in particolare dell'idea che «i sistemi totalitari» siano «deviazioni da una norma data» e che perciò «non abbiano una propria essenza positiva» ma debbano essere concepiti come sottrazioni di diritto e «violazioni di determinati valori (come i diritti umani) sino alla loro completa eliminazione»¹³⁷. L'apporto esterno al dibattito sul totalitarismo nella scienza politica offerto dal pensiero politico cassireriano consisteva, in definitiva, nell'impostare in modo esemplare un'analisi critica preliminare del concetto e del suo campo di esistenza – una critica propedeutica alla "ragione totalitaria" in senso kantiano.

Promettente, in conclusione, era anche la ricezione della filosofia cassireriana nelle discipline giuridiche, inaugurata nel 2007 dal volume di Deniz Coskun sul problema del diritto come forma simbolica¹³⁸, un terreno già esplorato – come abbiamo visto – dagli studi di Lüddecke e di Müller. Per lo studioso olandese si poteva ricostruire il tentativo cassireriano di fondare il diritto sulla costituzione simbolica dell'essere umano secondo una certa «visione antropocentrica», vale a dire una concezione della giurisprudenza incardinata sulla dignità dell'uomo come *animal symbolicum* – secondo la celebre definizione dell'*Essay on man* – e sul rifiuto di un concetto naturalistico di coazione come leva del potere legittimo. Per illustrare quest'aspetto, Coskun si rivolgeva in primo luogo all'impegno di Cassirer come «uomo pubblico» e pensatore «politico», rileggendo in particolare la *Philosophie der symbolischen Formen* – in linea con la lettura inaugurata da Verene e Krois – come rifondazione funzionalista dell'antropologia, svolta in direzione semiotico-linguistica e replica razionale alle inquietudini evocate da una certa *Lebensphilosophie*¹³⁹.

La chiarificazione del significato del diritto come forma simbolica era condotta da Coskun in collegamento con l'istituzione giuridico-linguistica orientata al futuro della promessa. In modo analogo ai concetti linguistici e scientifici, che realizzano una particolare sintesi del molteplice, i concetti giuridici catalizzano una sintesi dell'esperienza sociale a cui è conferito un ordinamento legale e, in tal senso, il diritto può essere concepito come «un modo con cui gli uomini danno un significato oggettivo» alla realtà¹⁴⁰ e conferiscono significato al mondo, incontrando altri soggetti nel cosmo sociale e comunicativo della cultura. Anche da questo punto di vista, quindi, Coskun approfondiva quanto suggerito già alla fine degli anni Ottanta da Krois: anche il diritto mostrava la caratteristica articolazione tripartita, e la sua fase "puramente simbolica" si traduce nell'idea dei diritti umani, «standard normativo» che dona forma «ai sistemi giuridici» fino al «massimo grado di universalità ed oggettività» ma non può mai essere rappresentato in modo esaustivo dalla legislazione positiva, che ne è soltanto inconcludibile esercizio di «approssimazione»¹⁴¹.

Non stupisce, quindi, che Coskun riconoscesse la fonte di questa concezione cassireriana nel volumetto su Hägerström del 1939, dove Cassirer, in polemica con la concezione etico-

¹³⁶ R. Parkhomenko, *Cassirers politische Philosophie*, cit., p. 117. L'ultima sezione del volume era dedicata ad una rassegna del dibattito in lingua russa sul totalitarismo, speculare a quella realizzata nel primo capitolo a proposito della cultura politica occidentale e con preziose informazioni sulla storia della ricezione della filosofia cassireriana in Russia (cfr. *ivi*, pp. 198-262).

¹³⁷ *Ivi*, p. 193.

¹³⁸ Per una discussione più dettagliata, si consenta di rinviare a P. Favuzzi, *Recensione a "Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law" di D. Coskun*, «Universa – Recensioni di filosofia», 2, 1 (2012).

¹³⁹ Cfr. D. Coskun, *Law as symbolic form*, cit., pp. 27-173.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 269.

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 267-272.

giuridica del filosofo svedese, aveva mobilitato la forma simbolica del linguaggio perché capace, nel suo potersi rappresentare il futuro, di liberare il diritto dal riferimento eteronomo al cosmo mitico-religioso ed in tal modo di costruire un ordinamento sociale in cui i soggetti non fossero aggregati insieme solo da una pura coazione esterna, ma si riconoscessero in una comunità di fini con una forma fondamentale di promessa. Per questo, il linguaggio era nella filosofia cassireriana «il cuore della forma di vita etica» e «costituiva la società»: ai fini del contratto, infatti, il linguaggio non comunicava il semplice contenuto di una singola volontà predeterminata, ma era il *medium* in cui ciascuno si riconosceva partecipante di una comunità di discorso che rende possibile l'unità della volontà comune e di cui è l'espressione la stessa idea del contratto¹⁴². Quest'ottica, non priva di suggestioni habermasiane, consentiva a Coskun di chiarire in conclusione il risvolto «antropocentrico» della concezione cassireriana del diritto: l'ultima «fonte giuridica» doveva essere riconosciuta nel potere umano di dare forma alla realtà nella sua attività culturale, nella facoltà di accedere ad un orizzonte sociale comunicativo, nella costituzione stessa dell'*animal symbolicum*.

Lo studio di Coskun, forte di alcuni tra i più significativi risultati della *Cassirer-Forschung*, aveva dissodato il terreno per una diffusa ricezione del pensiero cassireriano in ambito giuridico¹⁴³, che si era arricchita dei contributi di Stephan Kirste, Johannes Saurer e Michael Moxter, insieme a quelli di Paul Kahn e Rakesh Anand in contesto anglofono¹⁴⁴. Come già visto per la politologia, anche per la scienza giuridica la prospettiva filosofico-culturale cassireriana sembrava poter promuovere una riconsiderazione dei fondamenti della ricerca empirica e specialistica. In questa direzione, Saurer metteva ad esempio in evidenza il suo potenziale euristico in un dibattito internazionale sempre più segnato dal problema dell'«approccio scientifico-culturale al diritto»¹⁴⁵, mentre Kirste osservava che alcuni fattori di apparente debolezza del pensiero di Cassirer – come il fatto che egli non avesse «postulato norme materiali» né mirato ad «un'analisi positiva del diritto» – si potevano valorizzare ai fini di una «analisi funzionale dei concetti giuridici» e di una «logica della teoria giuridica che aiuta a comprendere il processo di formazione del diritto»¹⁴⁶. La riscoperta di Cassirer significava, in definitiva, reimpostare su una base più ricca e solida l'antica questione,

¹⁴² *Ivi*, pp. 278-289.

¹⁴³ Ne era ulteriore conferma il convegno organizzato dallo *Swedish Collegium for Advanced Study*, dalla *Swedish Ernst Cassirer Society* e dalla Università di Göteborg il 27 maggio 2008 su «*Law and symbolic order. Cassirer's contribution to legal philosophy*», a cui erano intervenuti Michael Moxter, Thomas Meyer, Deniz Coskun, Roland Axtmann e Sven-Olov Wallenstein.

¹⁴⁴ S. Kirste, *Ernst Cassirer's Concept of Law and its Relation to Neo-Kantian Philosophies of Law*, in J. J. Moreso (ed.), *Legal Theory. Legal Positivism and Conceptual Analysis. Proceedings of the 22nd IVR World Congress Granada 2005*, Steiner, Stuttgart 2007, pp. 232-245; Id., *Ernst Cassirers Ansätze zu einer Theorie des Rechts als symbolische Form*, in M. Senn – D. Puskás (Hg.), *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft. Beiträge der Jahrestagung der Schweizerischen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie 2007*, Steiner, Stuttgart 2007, pp. 177-189; J. Saurer, *Das Recht als symbolische Form und Gegenstand der praktischen Philosophie. Zur Rechts- und Staatsphilosophie Ernst Cassirers*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 95 (2009), pp. 490-509; M. Moxter, *Recht als symbolische Form?*, in B. Recki (Hg.), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Meiner, Hamburg 2012, pp. 623-649 (il volume raccoglie gli atti del convegno internazionale svoltosi dal 4 al 6 ottobre 2007 in occasione della conclusione della *Hamburger Ausgabe* e del decimo compleanno della *Ernst-Cassirer-Arbeitsstelle* di Amburgo); Id., *Law, Representation and Violence. The significance of Cassirer's Philosophy for the Legal Sphere*, «Occasional Papers of the Swedish Ernst-Cassirer-Society» (da pubblicare). Nel contesto americano, cfr. R. K. Anand, *Legal ethics, jurisprudence and the cultural study of the lawyer*, «Temple Law Review», 81 (2008), pp. 740-741, 757, 761, 772, ma già Paul W. Kahn, a proposito del proprio interesse per lo «studio culturale del diritto», dichiarava di esser stato influenzato dalla filosofia delle forme simboliche (cfr. *Freedom, Autonomy and the Cultural Study of Law*, «Yale Journal of Law and Humanities», 13, 1 (2001), pp. 159-160).

¹⁴⁵ J. Saurer, *Das Recht als symbolische Form*, cit., p. 492.

¹⁴⁶ S. Kirste, *Ernst Cassirer's Concept of Law*, cit., pp. 232-233. Il testo di riferimento era anche in questo caso il volumetto su Hägerström del 1939.

ritornata attuale, di «una critica della conoscenza» e di una fondazione epistemologica della «scienza del diritto»¹⁴⁷.

Nel complesso, perciò, gli esiti più recenti della *Cassirer-Philologie* e soprattutto della vivace ricezione interdisciplinare proiettavano sugli anni a venire alcune possibili direttrici del dibattito internazionale, lasciandone intravedere il potenziale di sviluppo¹⁴⁸. Il Cassirer politico sembrava essere divenuto oggetto di attenzione crescente per una letteratura internazionale polimorfica – teoretica e storico-filosofica, ma anche sociologica, politologica e giuridica – che si muoveva, in fondo, in consonanza con lo spirito della più ampia riabilitazione della filosofia cassireriana avvenuta negli ultimi vent'anni.

1.3 Dopo aver ripercorso le tappe principali della *Rezeptionsgeschichte* del pensiero politico cassireriano, ci si può chiedere se possa dirsi realmente colmata quella «lacuna» su cui aveva richiamato l'attenzione Gerhardt più di vent'anni fa e, soprattutto, quali fossero le cause per cui quest'aspetto era stato per così lungo tempo «trascurato» dagli studiosi¹⁴⁹. In effetti, nonostante il crescente riconoscimento istituzionale ed interdisciplinare della riflessione politica cassireriana, non si può dire che, a tutt'oggi, in quest'ambito di problemi la *Cassirer-Forschung* si sia assestata su basi sicure e condivise. Un lavoro brillante ed accurato come quello di Skidelsky, uscito nel 2008 e già ripubblicato nel 2011¹⁵⁰, rimetteva ad esempio radicalmente in discussione la nuova immagine di Cassirer diffusa negli anni precedenti¹⁵¹ e giungeva addirittura a cogliere il fallimento della sua prospettiva filosofica, come già accennato, proprio nella sua incapacità di comprendere il «carattere distintivo del “politico”»¹⁵². Il pensatore non era stato infatti in grado di «congiungere sistematicamente» con i capisaldi della *Philosophie der symbolischen Formen* la sua accorata perorazione dei valori della civiltà liberale, umanista e cosmopolita, i quali erano minacciati in quegli anni

¹⁴⁷ Id., *Ansätze zu einer Theorie des Rechts*, cit., p. 187. Come già Coskun, anche Kriste e Saurer prendevano in esame il rapporto tra la filosofia del diritto cassireriana e l'elaborazione del coevo neokantismo giuridico nelle sue relazioni con la scuola di Marburgo (cfr. Id., *Ernst Cassirer's Concept of Law*, cit., pp. 239-244; J. Saurer, *Das Recht als symbolische Form*, cit., pp. 497-499; D. Coskun, *Law as symbolic form*, cit., pp. 299-329).

¹⁴⁸ Con la recente pubblicazione delle lezioni oxoniensi su *The Moral Theory of Hegel* del 1934 e degli appunti di un seminario tenuto a Yale su *Hegel and the State* del 1943 si arricchisce il quadro dei contributi politici cassireriani (cfr. E. Cassirer, *Vorlesungen zu Hegels Philosophie der Moral, des Staates und der Geschichte*, in *ECN* 16, hrsg. v. C. Möckel, Meiner, Hamburg 2013). Un'anticipazione di questi materiali era stata pubblicata in E. Cassirer, *Paralipomena zu Hegel*, hrsg. u. Einl. v. C. Möckel, «Zeitschrift für Kulturphilosophie», 5, 2 (2011), pp. 481-505. Il recente convegno della *Internationale Ernst-Cassirer-Gesellschaft* – svoltosi presso la *Warburg-Haus* di Amburgo il 4-6 ottobre 2012 – è stato invece sintomatico dell'attuale orientamento interdisciplinare della *Cassirer-Forschung*, in particolare con gli interventi di M. Plümacher “*Denkstile, Erkenntnisperspektiven und Wissenskulturen. Was ist von Cassirer zu lernen?*”, di B. Recki “*Cassirers Philosophie der Technik – ihr Potential in aktueller Perspektive*” e i più vicini al problema politico di C. Möckel, *Philosophie der symbolischen Strukturen? Zu einigen Parallelen bei Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss* e di M. Schramm, *Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers und die Wissenssoziologie Peter Bergers und Thomas Luckmanns*. Un interessante contributo alla *Cassirer-Philologie* è giunto dall'intervento di A. Schubach, *Der “Reichtum des Materials”. Zur Empirie der Cassirerschen Kulturphilosophie*, su cui si tornerà nella terza sezione della presente ricerca. Si è tentato anche di studiare la connessione tra retorica, politica e forme simboliche in F.-H. Robling, *Rhetorik als pragmatisches Element der symbolischen Form*, in U. Büttner – M. Gehring – M. Gotterbarm – L. Herzog – M. Hoch (Hg.), *Potentiale der symbolischen Formen*, cit., pp. 111-121, lavoro inserito in volume collettaneo volto programmaticamente a declinare la filosofia cassireriana in un ampio contesto interdisciplinare. Un singolare caso di ricezione interdisciplinare è il volumetto dell'iranista Andrea Gariboldi, *La monarchia sasanide tra storia e mito*, Mimesis, Milano 2011, che sia pur con alcune imprecisioni mette a frutto le riflessioni cassireriane su mito e stato nell'analisi dell'Iran sasanide (224-651 d.C.) (cfr. *ivi*, pp. 14, 66).

¹⁴⁹ V. Gerhardt, *Vernunft aus Geschichte*, cit., pp. 226-227.

¹⁵⁰ Per una discussione più dettagliata, si consenta di rinviare a P. Favuzzi, *Recensione a “Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture” di E. Skidelsky*, «Rivista di storia della filosofia», 2 (2012), pp. 436-438.

¹⁵¹ Per una critica alla ricezione cassireriana, soprattutto tedesca, accusata di «insistere contro ogni evidenza nel sostenere che la *Philosophie der symbolischen Formen* contenga un'etica e una politica coerenti», cfr. E. Skidelsky, *The Last Philosopher of Culture*, cit., pp. 7-8.

¹⁵² *Ivi*, p. 229.

dalle incursioni della rivoluzione conservatrice e del nazionalsocialismo, e perciò la sua vicenda rappresentava in modo esemplare il fallimento di quella tradizione e le sue responsabilità dinanzi alla storia¹⁵³. E in un altro contributo, del resto, lo stesso *The Myth of the State* ritornava ad essere preso di mira come «libro immateriale» e «vano esercizio filosofico»¹⁵⁴.

La recente riproposizione di questi motivi critici conferma, in qualche misura, che non si siano fatti i conti in modo risolutivo con il pensiero politico cassireriano e che, in particolare, non si sia riusciti ad esorcizzare il dubbio esiziale che regolarmente ne alimentava e riapriva il “problema” storico-filosofico: si tratta soltanto di una lacuna nella *Rezeptionsgeschichte*, riconducibile a particolari congiunture e quindi superabile con un lavoro storico-critico adeguato, oppure il pensiero politico è un autentico *vulnus* della filosofia cassireriana, ed in fondo le difficoltà della sua ricezione e della sua riabilitazione, insieme al reiterato scetticismo nei suoi confronti, non solo altro che il sintomo più evidente di questa sua intrinseca criticità?

Il caso della riflessione politica si inquadra, in realtà, nella difficile vicenda della ricezione complessiva della filosofia cassireriana. Com'è stato più volte sottolineato, il clima intellettuale post-bellico – dominato sul continente europeo da esistenzialismo e fenomenologia, ermeneutica ed antropologia filosofica, insieme alla teoria critica della scuola di Francoforte – aveva marginalizzato tutta la precedente filosofia universitaria tedesca e, con essa, l'opera di Cassirer, l'ultimo rappresentante della “epistemologia neokantiana”; né aveva giovato, sull'altra sponda della ricezione anglo-americana, la fama del Cassirer storico delle idee, della filosofia e della cultura¹⁵⁵. Proprio una tale frattura tra la produzione critico-gnoseologica “neokantiana” e quella “storicista” avrebbe condizionato per decenni la ricezione della filosofia cassireriana perché – come già rilevato da Krois – impediva di comprenderne l'intenzione sistematica unitaria e metteva in ombra il suo potenziale metafisico e semiotico, etico e politico¹⁵⁶. Sul pensiero politico, più in particolare, si è osservato non a torto che la rimozione storico-filosofica di Cassirer nella cultura tedesca potesse essere imputabile anche alla sua sovraesposizione in difesa del costituzionalismo e del repubblicanesimo di Weimar. Il suo era un «idealismo e un riformismo politico» poco congeniale tanto al connubio tra fenomenologia ed ermeneutica propugnato dalla tradizione heideggeriana quanto ai differenti orientamenti del pensiero marxista, ma a cui, per ironia della storia, dopo la svolta del 1989 si sarebbero rivolti gli stessi intellettuali vicini alla sinistra tedesca per legittimare la narrazione politica e culturale liberal-democratica della Germania unificata¹⁵⁷.

Al di là di queste osservazioni più specifiche è indubbio che la ricezione del pensiero politico di Cassirer sia stata viziata dall'identificazione della sua prospettiva filosofica con quella della Scuola di Marburgo, o meglio con quella restituita da una lettura unilaterale, che rappresentava la compagine neokantiana intenta a perseguire soltanto interessi logico-scientifici ed epistemologici. Di ciò rimaneva traccia finanche in alcuni tentativi di riabilitare la riflessione cassireriana, non solo politica, liberandola dalla zavorra del cosiddetto

¹⁵³ *Ivi*, p. 232.

¹⁵⁴ J. Mali, *The Myth of the State Revisited*, cit., pp. 145-146.

¹⁵⁵ Per una rappresentazione delle forze in campo sullo “scacchiere” filosofico nella seconda metà del Novecento e la collocazione del pensiero cassireriano, cfr. R. A. Bast, *Cassirers Rousseau-Interpretation*, cit., pp. 352-353; J. M. Krois, *Aufklärung und Metaphysik*, cit., pp. 273-280; E. Rudolph, *Ernst Cassirer in Europa*, cit., pp. 1-5.

¹⁵⁶ J. M. Krois, *Symbolic Forms and History*, cit., p. 5.

¹⁵⁷ B. Henry, *Il luogo della politica*, cit., pp. 181-186. In questo contesto si lasciano in parte inquadrare, ad esempio, contributi storico-biografici come quelli già menzionati di Sandkühler (1996), Vogel (1995), Paetzold (1995) e Nicolaysen (2003) il cui obiettivo era rappresentare la nuova immagine del Cassirer “impegnato”.

scientismo marburghese¹⁵⁸ oppure, sull'altro versante, in rilievi polemici come quelli di Skidelsky, che ricostruendo con gli strumenti della storia sociale delle idee la sua genesi marburghese osservava come proprio il «neokantismo si dovesse considerare l'espressione della crescente professionalizzazione della filosofia» e del suo «ritirarsi da un attivo coinvolgimento nella politica e dalle questioni di valore»¹⁵⁹. In simili approcci riviveva in realtà quel persistente «complesso di Davos» su cui è già stata richiamata l'attenzione per spiegare la «ghettizzazione» di un'intera tradizione – quella del neokantismo dei Cohen e dei Windelband, degli Heinrich Rickert, dei Benno Erdmann o degli Alois Riehl – e la sfortuna complessiva della filosofia cassireriana¹⁶⁰, che erano stati declassati senz'appello a teorie della conoscenza scientifica prive di connessione con le questioni della vita politica e sociale. Già nel 1929, a Davos, Martin Heidegger aveva proferito infatti il noto giudizio secondo cui il neokantismo era «figlio dell'imbarazzo della filosofia» dinanzi alla «spartizione della totalità dell'ente tra le scienze». A quella filosofia non era «rimasta» pertanto nient'altro che «la conoscenza della scienza»¹⁶¹.

Senza riconoscere questo fondamentale vizio di ricezione e senza prendere le distanze da immagini ormai logore della cultura filosofica tedesca dell'Ottocento e del Novecento, l'indagine sul pensiero politico cassireriano non può posizionarsi su un terreno saldo, al riparo da premesse poco riconducibili al contesto storico-filosofico e all'orizzonte sistematico di quelle vedute. E tuttavia, per fugare quel dubbio fondamentale non è sufficiente comprendere le ragioni congiunturali di queste difficoltà incontrate nella *Rezeptionsgeschichte* e liberarsi, in qualche misura, dal «complesso di Davos». Il pensiero politico di Cassirer rimane a tutt'oggi uno dei nodi più controversi nel dibattito perché sembra essere il tallone d'Achille della sua filosofia, e pertanto ogni ricerca sul tema corre il rischio di risultare inefficace se non si confronta fino in fondo con tutte le obiezioni che gli sono state mosse e se non determina entro quali limiti sia legittimo parlarne¹⁶².

In ottica storico-biografica, come abbiamo visto, si è accreditata una persistente rappresentazione «olimpica»¹⁶³, apolitica ed intellettualista, di Cassirer e della sua prospettiva filosofica. Si aveva a che fare – osservava ad esempio Skidelsky – con un «professore» per cui «la vita pubblica» non aveva avuto alcun «appeal» e che si era rifugiato «nel regno privato della scienza, della letteratura e della musica» perché «era la cultura»,

¹⁵⁸ Ne erano un esempio E. Rudolph, *Politische Mythen als Kulturphänomene nach Ernst Cassirer*, cit., pp. 143-145 o lo stesso contributo già menzionato di Krois, *Aufklärung und Metaphysik* del 1992 (cfr. *supra*, parte 1, n. 46).

¹⁵⁹ E. Skidelsky, *The Last Philosopher of Culture*, cit., p. 27.

¹⁶⁰ M. Ferrari, *La Cassirer-Renaissance in Europa*, cit., pp. 121, 125-129 e poi Id., *Introduzione al neocriticismo*, cit., pp. 3-5, 213-214.

¹⁶¹ M. Heidegger, *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, in Id., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998⁶, pp. 219-220. Non a caso Heidegger era uno dei riferimenti intellettuali dichiarati da Skidelsky (cfr. *The Last Philosopher of Culture*, cit., pp. 8, 127, 219), il quale affermava che «il verdetto di Davos non poteva essere annullato», riferendosi alla «sconfitta» di Cassirer (ivi, p. 197). Per smentire il persistente pregiudizio di un neokantismo rivolto quasi esclusivamente a problemi epistemologici basterebbe menzionare il contributo del socialismo ideale, etico e pedagogico di Cohen e Natorp, ma anche degli studi di Karl Vorländer e Albert Görland, alla dibattito sul revisionismo in seno alla social-democrazia alla fine dell'Ottocento, su cui ritorneremo nella seconda sezione della presente ricerca. Per Habermas Cassirer era l'esponente del «mondo colto dell'umanesimo europeo» che si batteva contro il «richiamo» heideggeriano «alla originarietà del pensiero» (cfr. *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*, in Id., *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987, p. 52).

¹⁶² Ci riallacciamo in questa rassegna a R. A. Bast, *Cassirers Rousseau-Interpretation*, cit., pp. 352-353 e C. Möckel, *Ernst Cassirers Philosophie der Politik*, cit., pp. 51-53.

¹⁶³ Era il nomignolo di Cassirer negli anni dell'apprendistato marburghese (cfr. D. Gawronsky, *Ernst Cassirer*, cit., p. 8; T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Meiner, Hamburg 2004, p.74). In questa direzione dava un segnale icastico la caricatura mimata da alcuni studenti nel 1929 a margine del dibattito di Davos: Cassirer – interpretato da Emmanuel Lévinas – perdeva farina da pantaloni e parrucca gridando «oggi mi sento conciliante (*ich bin versöhnlich gestimmt*)» e poi «Humboldt – Kultur. Humboldt – Kultur» (cfr. K. Gründer, *Cassirer und Heidegger in Davos*, in H.-J. Braun – H. Holzhey – E. W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, cit., pp. 300-301).

«non la politica», il «forum supremo di auto-espressione e di auto-liberazione» dell'uomo¹⁶⁴. Si è naturalmente speculato sulle ragioni di quella che Lübke aveva definito una «cultura del distanziamento», se cioè una simile condotta fosse imputabile alla tipica apoliticità degli accademici guglielmini, «rinforzata» nel caso di Cassirer «dalla inclinazione liberale»¹⁶⁵; oppure al suo «idealismo impolitico», che si rivolgeva solo ai grandi problemi della cultura e, prescindendo dal loro retroterra sociale¹⁶⁶, impediva «un'analisi adeguata della situazione politica» e sfociava soltanto in «vani appelli alla ragione»¹⁶⁷; o infine alle cautele di un cittadino tedesco di origine ebraica, consapevole della propria subdola estromissione dalla vita pubblica – quando non conclamata come nel caso di Cohen – e quindi del fatto che «come ebreo e studioso la politica gli era impossibile»¹⁶⁸.

D'altra parte, a fronte di un *corpus* di quasi quaranta volumi tra scritti editi e tratti dal *Nachlass*, è stata ravvisata una certa carenza “quantitativa” nella produzione politica cassireriana. Oltre al postumo *The Myth of the State*, la cui impostazione, tra l'altro, è sempre stata al centro di vivaci polemiche, manca un'opera filosofico-politica di ampio respiro dove sia presentata una «compiuta teoria del politico» e si è costretti ad inseguire considerazioni episodiche, «frammentarie», in apparenza disarticolate¹⁶⁹. Ma anche a proposito di questi contributi, numericamente esigui, si sono potuti confermare l'eccessiva astrattezza¹⁷⁰ e la scarsa attenzione alla dimensione pratica dell'umano, in particolare alle concrete dinamiche sociali, economiche, giuridiche, storico-politiche¹⁷¹.

In aggiunta, è stato osservato come in queste riflessioni cursorie Cassirer adottò per lo più una prospettiva da storico delle idee, della cultura o della filosofia, senza intraprendere una costruzione autonoma e teoretico-sistematica del proprio pensiero politico¹⁷². Egli non espone le proprie vedute in modo netto ma si affida ad una storia delle dottrine politiche e giuridiche, facendo parlare in sua vece i classici del pensiero, da Platone a Kant e Fichte, da Machiavelli ad Hegel. Fin dalla “forma” del pensiero politico si può evincere, perciò, che si tratti di un aspetto minore e secondario, rimasto per lo più implicito e nascosto nelle pieghe della filosofia cassireriana e, proprio per questo, molti interpreti si sono cimentati nell'impresa di «scavare attraverso» quelle considerazioni affidate a «piccoli lavori storico-

¹⁶⁴ E. Skidelsky, *The Last Philosopher of Culture*, cit., p. 230.

¹⁶⁵ D. Lipton, *The Dilemma of a Liberal Intellectual*, cit., p. 107. Lo studioso canadese trasponendo su Cassirer l'idealtipo dei “mandarini” tedeschi costruito da F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German academic community, 1890-1933*, Harvard University Press, Cambridge 1969, il quale però – come vedremo nella terza sezione – aveva in realtà un significato “impolitico”, piuttosto che apolitico. Per l'ampia gamma dei significati dei concetti di “politico”, “impolitico”, “apolitico” cfr. E. Alessiato, *L'impolitico. Thomas Mann tra arte e guerra*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 239-318.

¹⁶⁶ P. Gay, *The Social History of Ideas*, cit., p. 119.

¹⁶⁷ C. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Akademie Verlag, Berlin 2002, Bd. 1, p. 131.

¹⁶⁸ I. Strenski, *Ernst Cassirer's Mythical Thought in Weimar Culture*, cit., p. 367. Secondo Thomas Meyer, «Cassirer evitava ampiamente nei colloqui con i colleghi il tema “politica”» (T. Meyer, *Ernst Cassirer*, cit., p. 94). Anche Skidelsky, intendendo rappresentare nella vicenda cassireriana il fallimento teorico ed etico-politico della “visione del mondo” liberale ed umanista, si riallaccia ad una pluralità di elementi, dal suo ebraismo cosmopolitico e impolitico alla sua organicità al *Bildungsliberalismus*, fino addirittura al suo “carattere” riservato (*The Last Philosopher of Culture*, cit., p. 230).

¹⁶⁹ C. Möckel, *Ernst Cassirers Philosophie der Politik*, cit., p. 51. Anche nella recente ricezione giuridica si è riproposto il problema della frammentarietà ed episodicità dei contributi cassireriani (cfr. S. Kirste, *Ernst Cassirer's Concept of Law*, cit., p. 232; J. Saurer, *Das Recht als symbolische Form*, cit., p. 491).

¹⁷⁰ J. Mali, *The Myth of the State Revisited*, cit., p. 136.

¹⁷¹ Era la classica obiezione di Peter Gay alla “storia delle idee” di Cassirer (cfr. *The Social History of Ideas*, cit., p. 117-119), ripresa di recente per criticare l'inefficacia delle analisi di *The Myth of the State* anche da G. Freudenthal, *The Hero of Enlightenment*, in J. A. Barash (ed.), *The symbolic construction of reality. The Legacy of Ernst Cassirer*, cit., pp. 206-208.

¹⁷² Sebbene non sempre con intento polemico, quest'aspetto è stato sottolineato da R. A. Bast, *Cassirers Rousseau-Interpretation*, cit., pp. 354-356; C. Möckel, *Ernst Cassirers Philosophie der Politik*, cit., p. 51; P. Müller, *Der Staatsgedanke Cassirers*, cit., p. 10; R. Parkhomenko, *Cassirers politische Philosophie*, cit., pp. 141-142.

filosofici» su «epoche o singoli autori»¹⁷³ per giungere in modo «indiretto» al loro nucleo concettuale. Solo l'insieme di queste suggestioni dispersive potrebbe forse far risultare «un'immagine unitaria tanto della concezione cassireriana della forma di vita e di cultura politica dell'esistenza umana, quanto delle questioni politiche della sua epoca»¹⁷⁴. Afferrare il “noumeno” del pensiero politico cassireriano significa sollevare il velo di Maya della sua «rappresentazione storico-teorica» e sviscerarne il corpo storico-filosofico, attingendo a quel po' di succo che in tal modo si lascia distillare.

La sottolineatura di simili carenze quantitative e qualitative, nel contenuto e nella forma, sembra corroborare l'immagine impolitica e disimpegnata di Cassirer e della sua elaborazione, dando l'idea che l'autore della *Philosophie der symbolischen Formen* abbia fallito nel «cogliere il carattere distintivo del “politico”» e che l'assenza di una coerente e compiuta riflessione filosofico-politica sia una delle lacune incolmabili della sua filosofia. Ebbene, non si tratta affatto né di negare né di tacere simili evidenti complicazioni, ma piuttosto di cercare un punto di vista metodico capace di chiarirle ed eventualmente trasformarle in fattore positivo dell'indagine. Non è sufficiente prendere atto dei difetti che sembrano gravare sul pensiero politico cassireriano, ma occorre dare una spiegazione di queste mancanze e capire se siano imputabili ad un *vulnus* della filosofia cassireriana oppure se non possano invece trovare in essa, e soltanto in essa, una loro giustificazione.

Ritornando alla galleria di ritratti della vicenda cassireriana, si presenta indubbiamente, di prim'acchito, una sensazione di disorientamento dinanzi alle immagini contrastanti rese dai suoi “apologeti” o “detrattori”, ma la ragion d'essere di quel conflitto di interpretazioni poteva essere il più delle volte ricercata nella introduzione surrettizia di elementi in realtà non del tutto omogenei con i capisaldi della filosofia cassireriana. In altre parole, si trattava di esposizioni che legittimamente cercavano di trasformare Cassirer in uno specchio dove rappresentare più ampi svolgimenti storico-politici e ideali – come ad esempio il fallimento o l'atto di resistenza del liberalismo tedesco alla crisi weimariana – ma sempre con il pericolo di lasciare da parte i problemi specifici della sua filosofia, il suo contesto di formazione e la sua genuina intenzione teorica. Se si cerca, invece, di restituire un'immagine unitaria della “vita” e della “dottrina” del filosofo, mettendo a fuoco le ragioni immanenti del suo operare, si può rendere conto anche di alcune criticità della sua fisionomia filosofico-politica, se non addirittura ricomporle, riconoscendo ad esempio un modo caratteristico di intendere il rapporto tra filosofia, politica e cultura che solo frettolosamente può essere giudicato “apolitico”. Si tratta quindi di minimizzare il rischio che il problema del pensiero politico cassireriano nasca da un processo più o meno surrettizio alla storia della cultura filosofica coeva e che, pertanto, dal presunto fallimento di un progetto intellettuale si possa inferire la necessità di un simile risultato, lasciando sullo sfondo dell'esposizione i suoi tratti meno compromessi con il *thema probandum*.

Guardando poi alla frammentarietà ed alla difficile riconoscibilità degli scritti politici, è necessario mettere in secondo piano ogni approccio settoriale, con cui si cerchi di segmentare la produzione di Cassirer secondo ambiti disciplinari rigidi e predeterminati. E' indubbio infatti che, nel *corpus*, il peso dei contributi “filosofico-politici” sia numericamente modesto e controverso, tanto che non si è ancora giunti ad una bibliografia condivisa¹⁷⁵, ma non si può d'altra parte trascurare uno dei segni distintivi della sua filosofia: pur essendosi indirizzata ai differenti fatti della cultura umana nella loro specifica determinatezza, proprio perché volta alla ricerca dell'unità sistematica dei differenti modi di formazione spirituale

¹⁷³ R. A. Bast, *Cassirers Rousseau-Interpretation*, cit., p. 354.

¹⁷⁴ P. Müller, *Der Staatsgedanke Cassirers*, cit., p. 10.

¹⁷⁵ Per le diverse bibliografie tematiche o ragionate degli scritti politici cassireriani cfr. la sezione “*Moral and Political Philosophy*” di R. Klibansky – W. Solmitz (ed.), *Bibliography of Ernst Cassirer's Writings*, in Id. (ed.), *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Harpen & Row, New York 1963², pp. 338-353 (prima ed., Clarendon Press, Oxford 1936, pp. 339-346); B. Henry, *Libertà e mito in Cassirer*, cit., p. 33, n. 42; G. Raio, *Il concetto di mito politico in Cassirer*, cit., pp. 501-505; F. Cappeillières, *Cassirer and political philosophy*, cit., p. 129, n. 1.

quell'indagine deve essere assunta nella sua peculiare ed originaria interdisciplinarietà. Non era stato proprio uno dei motivi di maggiore incomprensione di *The Myth of the State* il mancato riconoscimento della caratura non politologica o sociologica o squisitamente filosofico-politica ma invece filosofico-culturale della sua impostazione, come comprovava anche la sua paradossale rivalutazione in sede metodica nella più recente ricezione interdisciplinare? Ma se lo "scritto politico" più noto di Cassirer poteva essere marginalizzato e poi riabilitato per la sua eccentricità e lo statuto non conforme ad un certo canone filosofico-politico, allo stesso modo non ci si potrà più dire perplessi se le più dense considerazioni politiche cassireriane si trovino in lavori come *Freiheit und Form*, il secondo volume della *Philosophie der symbolischen Formen* sul mito e *Die Philosophie der Aufklärung*, finanche il saggio su *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, che difficilmente possono essere ricondotti al programma di un "filosofo politico"¹⁷⁶. A dispetto di ogni etichetta, insomma, è solo nel *continuum* della riflessione di Cassirer che possono essere messi in costellazione quei momenti in cui affiora con pregnanza e carsicamente la sua interrogazione politica, tenendo presente che ogni singola opera rispecchia monadologicamente e da una particolare prospettiva l'unità di vedute del suo sistema¹⁷⁷.

Cercando in tal modo di trasporre la lezione ermeneutica cassireriana al problema del pensiero politico e di guadagnare una più adeguata consapevolezza storico-concettuale, occorre chiedersi se fosse corretto cercare la "filosofia politica" di Cassirer finendo poi per non trovarla, o se invece proprio simili formulazioni non collocassero già surrettiziamente l'autore in un ambito innaturale, facendo perdere di vista l'oggetto e trasformando la sua riflessione politica in un'araba fenice. L'immanente ed originaria interdisciplinarietà della filosofia cassireriana è, del resto, la costante della sua recente fortuna al di là dei recinti del dibattito specialistico, mentre il suo misconoscimento è stato d'altra parte proprio uno dei motivi della sua sfortuna. Se in sede illustrativa ed espositiva è doveroso mettere a fuoco un determinato aspetto di questo *continuum*, come nel caso di un'indagine specifica sul pensiero politico cassireriano, si dovrà nondimeno tener sempre ferma l'unità indissolubile della forma della filosofia cassireriana e, di conseguenza, la legittimità di ogni categorizzazione o periodizzazione solo a partire dal suo contesto storico-filosofico.

In modo simile, dietro la sottolineatura polemica della asistematicità e della innegabile impronta "storiografica" di quelle considerazioni politiche, si nasconde un pregiudizio da cui la *Cassirer-Forschung* pare essersi liberata ad eccezione di quest'ambito di problemi. Si tratta della artificiosa contrapposizione tra scritti storici e scritti teorici, tra il Cassirer storico delle idee ed il Cassirer teorico della conoscenza e della cultura, su cui già Krois e Ferrari avevano richiamato l'attenzione per spiegare la travagliata ricezione della sua filosofia¹⁷⁸ e che, in fondo, costituiva l'ennesimo sintomo del "complesso di Davos". A ben guardare, infatti, tutta la produzione cassireriana, non soltanto quella politica, è caratterizzata da una unità storico-sistematica ben esplicitata in sede metodica¹⁷⁹ e senz'altro riconducibile al

¹⁷⁶ Su quest'aspetto avevano richiamato l'attenzione Verene – «lo stato e la vita politica» sono «compresi» da Cassirer «a partire dalla sua prospettiva filosofica integrale» e «non come obiettivo limitato ad una ambito specifico» (cfr. *Cassirer's Political Philosophy*, cit., p. 31) – ed Oswald Schwemmer – «la filosofia politica è subordinata alla filosofia delle forme simboliche, è inquadrata sistematicamente in essa» (cfr. *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1997, p. 127, n. 3).

¹⁷⁷ In questa direzione, è stato giustamente osservato che non ci si può limitare ai cosiddetti "testi politici" in senso stretto per comprendere appieno il pensiero politico cassireriano (cfr. G. Raulet, *Das Zwischenreich der symbolischen Formen*, cit., pp. 130-132). Riflettere sulla "frammentarietà" di questa elaborazione consente di mettere in risalto un aspetto che può esser fatto valere anche per molti altri filoni e snodi problematici della *Cassirer-Forschung*, come ad esempio l'interrogazione su etica e religione, arte e tecnica.

¹⁷⁸ Cfr. J. M. Krois, *Symbolic Forms and History*, cit., pp. 1-12 e M. Ferrari, *Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., pp. 15-19, le cui osservazioni sullo stile storico-sistematico dell'*Erkenntnisproblem* sono trasponibili a buona parte della produzione filosofica cassireriana.

¹⁷⁹ Si rammenti ad esempio come, riferendosi al tema warburghiano della sopravvivenza dell'antico, di prim'acchito «puramente storico», Cassirer affermasse che «ogni problema storico-spirituale nasconde sempre, se posto in profondità ed effettiva ampiezza, un problema sistematico generale di filosofia dello spirito» (cfr.

particolare equilibrio tra interesse storico e sviluppi sistematici professato già da Cohen e da Natorp¹⁸⁰. Lo stile di tutta la filosofia cassireriana è contraddistinto da una continua tessitura ed integrazione di motivi autonomi e di richiami alla tradizione storico-filosofica, scientifica, letteraria¹⁸¹, da un costante confronto critico-metodico con i “fatti” portati alla luce dalle scienze della natura e della cultura, e lo stesso Cassirer, del resto, alludendo polemicamente alla cultura filosofica contemporanea, aveva affermato che l’uso di «collocare nel vuoto i propri pensieri, senza ricercarne il rapporto e la connessione con il lavoro complessivo delle scienze filosofiche, non era opportuno e fecondo»¹⁸².

Se si riconosce la fisionomia specifica di questo modo di fare filosofia, lo stile storico-filosofico non è più un limite o una carenza di forma, ma offre anzi una preziosa indicazione sul metodo con cui può essere analizzato il pensiero politico di Cassirer. Non è più necessario cercare di estrapolare in astratto la sua “teoria politica” dalla ricca ma dispersiva molteplicità di considerazioni filosofico-politiche rintracciabili nella sua produzione, ma si possono invece ricostruire ed esibire nel loro concreto svolgimento le direttrici storico-sistematiche e le “energie formatrici” con cui quel materiale è stato selezionato ed organizzato. Si tratta perciò, anzitutto, di rendere conto delle fonti e dei nessi contestuali che innervano ed intrecciano quelle vedute politiche, mettendo a fuoco nel loro sviluppo la funzione strategica e la collocazione di ciascun riferimento. Diversamente, è inevitabile che la poliedricità di queste riflessioni sia scambiata per un forma di eclettismo o, peggio, per la cifra del loro ruolo occasionale e secondario¹⁸³.

Il problema del pensiero politico può diventare in tal modo esemplare per l’intera filosofia cassireriana, giacché esorta a riconoscere senza titubanze l’integrità della sua forma e la sua autonomia. Difficilmente, infatti, si può compiere fino in fondo quella svolta ermeneutica inaugurata nella ricezione dalla *Cassirer-Renaissance* nei suoi momenti più alti, a maggior

Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, in F. Saxl (Hg.), *Vorträge der Bibliothek Warburg 1921-1922*, Teubner, Leipzig-Berlin 1923, ora in *ECW* 16, pp. 75-76).

¹⁸⁰ La polemica contro il metodo “astorico” (*unhistorisch*) della “storiografia filosofica” della scuola di Marburgo – ma si trattava in realtà di filosofia in senso genuino – è rivelatrice della difficile posizione che questa aveva sempre avuto nel contesto filosofico tedesco. Lo dimostravano ad esempio – come vedremo nella seconda sezione – le forti critiche ricevute fin da subito da opere tutt’altro che storiografiche come la *Platons Ideenlehre* di Paul Natorp o lo stesso *Leibniz’ System* di Cassirer. Sulla “storia filosofante della filosofia” o, meglio, sulla filosofia storico-sistematica del neokantismo di Marburgo, la cui impronta è ben visibile nello stile del filosofare cassireriano, cfr. almeno K-H. Lembeck, *Historisches Bewusstsein und philosophische Archäologie. Natorp und Dilthey zum Problem der Philosophiegeschichte*, in E. W. Orth – E. Holzhey (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Problemen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, pp. 379-396 e M. Ferrari, *Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., pp. 13-45 e le osservazioni nella seconda sezione di questo lavoro.

¹⁸¹ Rainer Bast rilevava quest’aspetto decisivo dello stile filosofico cassireriano e metteva in luce sia il suo tratto storico-sistematico – «la storia del pensiero senza orientamento sistematico è vuota, la teoria oggettiva senza la storia è cieca» (cfr. *Cassirers Rousseau-Interpretation*, cit., p. 383) – sia il significato “simbolico” delle «interpretazioni storico-ideali e di storia dei problemi» svolte da Cassirer sulla scorta dei «pensatori più significativi» come «“casi eminenti”» di un certo tipo teorico (*ivi*, p. 385). Questi motivi, anticipati nel saggio del 1991, sarebbero stati esposti poi nella monumentale monografia Id., *Problem, Geschichte, Form. Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im historischen Kontext*, Duncker & Humblot, Berlin 2000. In questa direzione cfr. anche G. Raulet, *Das Zwischenreich der symbolischen Formen*, cit., pp. 74-84.

¹⁸² E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, *ECW* 13, p. XI. Per Verene il fatto che Cassirer esprimesse «in via indiretta» il suo «modo di pensare» per mezzo di una «serie ininterrotta di citazioni e di riferimenti» era un’esemplificazione della sua idea «collaborativa» di filosofia, in cui «la forma non può essere intesa senza il contenuto» in cui era impressa (cfr. *Introduction*, in E. Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture*, cit., p. 10). Del resto, si ricordino le già menzionate parole di Morgenthau, secondo cui Cassirer era «un filosofo che aveva utilizzato la storia come veicolo per il proprio pensiero» (cfr. *Review of “The Myth of the State” by Ernst Cassirer*, «Ethics», 57 (1947), pp. 141-142).

¹⁸³ Il risvolto politico della storia delle idee cassireriane è stato ben rilevato da G. Raulet, *Das Zwischenreich der symbolischen Formen*, cit., pp. 134-136 – l’interesse cassireriano per le questioni storico-ideale possiede una «dirompente forza politica» (*ivi*, p. 158) – e cursoriamente anche da L. Herzog, *Ernst Cassirer über politische Ideen und Mythen*, cit., pp. 109-111.

ragione per il controverso nodo del pensiero politico, se non si assume l'unità storico-sistemica e l'unità stilistica del *continuum* della filosofia cassireriana, se non si prende le mosse, in definitiva, dall'unità correlativa tra *Leben* e *Lehre*, tra "vita" e "dottrina" di Cassirer. Poiché una delle intuizioni di questa filosofia risiedeva nel superamento di una considerazione allegorica dell'attività spirituale e delle forme di cultura in direzione di una loro riconsiderazione "tautegerica", non sarà fuori luogo affiancare ai differenti approcci con cui finora è stata considerata la riflessione politica cassireriana una ricerca che, in definitiva, adotti un punto di vista immanente al problema, ne misuri i confini a partire dal proprio baricentro, ne attesti le eventuali criticità in riferimento alla propria forma interna.

Dopo aver quindi illustrato la storia del problema del pensiero politico nella ricezione cassireriana ed aver indicato i limiti entro cui si può proporre un'indagine su quest'aspetto, è possibile ora mettere a frutto questa riconsiderazione metodica ed accennare agli argomenti principali del presente lavoro di ricerca. Non si tratta però di anticiparne o riassumerne in poche battute i risultati, su cui ci si soffermerà nel corso dell'esposizione, ma piuttosto di descrivere le sue modalità di sviluppo e di giustificarne l'impianto, soprattutto guardando al suo campo d'indagine apparentemente inconsueto.

Al centro delle due sezioni portanti di questo studio non ci sono infatti i momenti più noti e commentati della riflessione politica – dai discorsi intorno al rettorato amburghese alla fine degli anni Venti al postumo *The Myth of the State*, passando per i contributi degli anni Trenta come il volume su Axel Hägerström – ma invece il *Leibniz' System* del 1902 e *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* del 1916. Sono questi anzitutto due crocevia per la filosofia cassireriana tanto decisivi quanto poco battuti dalla *Cassirer-Forschung*, e che quindi già di per se stessi meritavano un'indagine monografica. Non è però soltanto questo motivo estrinseco ad aver spinto la ricerca in questa direzione, quanto piuttosto la fondamentale convinzione che in alcune considerazioni svolte in queste opere – in particolare nelle pagine dedicate al "problema dell'individuo nel sistema delle scienze dello spirito" (*Das Problem des Individuums im System der Geisteswissenschaften*) e alla storia dell'"idea di libertà e dell'idea di stato" (*Freiheitsidee und Staatsidee*) – si possano riconoscere i due "polmoni" del pensiero politico cassireriano che, come si accennerà nelle battute conclusive¹⁸⁴, ne ossigenano tutti gli sviluppi successivi. In questo senso, intendiamo muoverci nel solco della lettura continuista delle vedute politiche cassireriane, vagliando ed approfondendo sollecitazioni che, come abbiamo visto, erano già emerse nel dibattito sin dagli anni della *Cassirer-Renaissance*, ma che dovevano però essere ancora assicurate dal punto di vista metodico, comprovate con una disamina storico-critica e storico-filosofica esaustiva di tutti materiali e fatte dialogare con i recenti risultati dell'edizione del *Nachlass*.

Sulla scia delle considerazioni sviluppate poc'anzi, però, non basta ed anzi sarebbe fuorviante indagare quelle riflessioni politiche isolandole ed estrapolandole dalla loro collocazione sistematica e dal loro contesto e, per questo, la prima parte di ciascuna delle due sezioni principali della ricerca sarà dedicata alla illuminazione delle loro premesse storico-concettuali e storico-sistematiche¹⁸⁵. Nel primo caso, pertanto, si tratta soprattutto di ritornare sul problema del rapporto di Cassirer con la Scuola di Marburgo e di inquadrare i suoi interessi leibniziani nel fermento della *Leibniz-Renaissance* d'inizio secolo; nel secondo, invece, di cartografare la posizione cassireriana nel complesso dibattito sul germanesimo e sulla futura costituzione politica della Germania che aveva coinvolto la comunità intellettuale ed accademica tedesca negli anni della Grande Guerra all'insegna delle "Idee del 1914".

Nella stessa direzione, l'analisi vera e propria di quelle vedute non può sfociare né in una distillazione del pensiero politico né in una sua riproposizione riassuntiva, ma deve

¹⁸⁴ Ci riferiamo all'epilogo 4. su "Filosofia, politica e cultura tra Grande Guerra e Nazionalsocialismo" ma anche al capitolo 2.2.7 su "La continuità dei motivi leibniziani nel pensiero politico cassireriano".

¹⁸⁵ Si tratta dei capitoli 2.1 "Metafisica dell'individuale. Genesi e struttura del *Leibniz' System*" e 3.1 "Germanesimo e cosmopolitismo. Le 'Idee del 1914' e il patriottismo razionale cassireriano".

evidenziarne piuttosto la filigrana filosofico-politica a partire dalla ricca molteplicità di fonti e di richiami mobilitati da Cassirer nella sua tessitura. Quest'opera di scomposizione e ricomposizione della trama delle riflessioni cassireriane sarà condotta nella seconda parte di ciascuna delle suddivisioni principali della ricerca¹⁸⁶, dove sono identificati e discussi i riferimenti politici e giuridici, storico-filosofici e culturali che si lasciano scorgere in controluce in quella elaborazione. Nel primo caso, nel condizionare la ricostruzione cassireriana della filosofia morale, giuridico-politica, storico-religiosa di Leibniz avevano un peso decisivo il Natorp della "preistoria del criticismo" e della *Sozialpädagogik*, ma soprattutto il Cohen del sistema di filosofia e del supplemento del 1896 alla *Geschichte des Materialismus* di Friedrich Albert Lange, ossia quella congiuntura in cui il neokantismo marburghese era coinvolto nel dibattito sul cosiddetto socialismo etico. Nel secondo caso, invece, si renderà conto della ricca e stratificata rete di riferimenti che consentivano a Cassirer, nell'infuriare della Grande Guerra, di definire in modo sostanzialmente compiuto la propria prospettiva politica. Anche sulla scorta dei materiali portati alla luce dall'edizione del *Nachlass* si possono studiare il suo inedito confronto con autori come Friedrich Meinecke e Otto von Guericke, Leopold von Ranke e Jacob Burckhardt, Rudolf Haym ed Eduard Spranger; oppure il suo posizionamento nel dibattito sulle radici storico-culturali dei diritti umani, in cui egli si rapportava ai contributi di studiosi come Georg Jellinek, Hermann Rehm ed Ernst Troeltsch; o infine la rappresentazione del problema dello stato nella storia dell'idealismo, da Cusano ad Hegel, che costituiva il nucleo stesso del pensiero politico cassireriano ed in cui, ancora una volta, risuonava la lezione etico-politica della scuola di Marburgo.

E' per questo motivo, in conclusione, che il filo conduttore di queste indagini storico-filosofiche e di queste analisi sulle fonti e sul contesto del pensiero politico di Ernst Cassirer è offerto dal problema dello stato e dalla sua trasformazione idealistica in forma di cultura. L'architettura con cui tenere insieme i due pilastri della ricerca non doveva infatti essere l'esito di una artificiosa sovrapposizione concettuale¹⁸⁷, ma invece essere guadagnato, a sua

¹⁸⁶ Sono i capitoli 2.2. "Etica, diritto e storia. Problema dell'individuo e fondazione razionale dello stato" e 3.2 "Il problema dello stato nella scienza e nella filosofia dell'età moderna".

¹⁸⁷ Scorrendo la letteratura si ha l'impressione che non ci sia accordo sull'uso dell'espressione "pensiero politico cassireriano", che può essere riferita di volta in volta a concetti come politica, diritto, stato. Nel *corpus* cassireriano il termine "politica" (*Politik*) ricorre sin dal primo volume dell'*Erkenntnisproblem* (1906), ma esaminando le occorrenze fino agli anni Quaranta non assume mai un significato tecnico e perciò è inappropriato parlare in senso generico di "filosofia politica" di Cassirer o di una "politica come forma simbolica". Al contrario, i concetti di "stato" (*Staat*) e "diritto" (*Recht*) sono al centro di diversi contributi cassireriani: al primo erano dedicate importanti considerazioni in opere come ad esempio *Leibniz' System* (1902) e *Freiheit und Form* (1916), *Die Philosophie der Aufklärung* (1932) e *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* (1933), per non parlare naturalmente di *The Myth of the State* (1945-46) o delle conferenze *Die Idee der republikanischen Verfassung* (1928) e *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geschichte* (1930); il secondo compare addirittura in due "elenchi" delle forme simboliche (cfr. Id., *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, «Studien der Bibliothek Warburg», VI (1925), ora in *ECW* 16, p. 266 e Id., *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Bruno Cassirer, Berlin 1925, ora in *ECW* 12, p. XI) ed era al centro ad esempio della conferenza *Vom Wesen und Werden des Naturrechts* (1932) e del volumetto *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart* (1939). Nel caso di Cassirer, pertanto, per "pensiero politico" si deve intendere l'insieme di considerazioni concernenti i problemi dello stato e del diritto nella loro connessione con i problemi etici, sulla scorta della fondamentale assunzione coheniana – su cui ritorneremo nella seconda sezione – per cui l'etica è la «dottrina dei principi della filosofia del diritto e dello stato» (H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1904, p. VII; trad. it., *Etica della volontà pura*, a cura di G. Gigliotti, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1994, p. 1). Nella filosofia cassireriana la "politica" è quindi la peculiare configurazione dei rapporti intersoggettivi che si sono realizzati storicamente in vista di un ideale normativo e che sono perciò condizionati idealisticamente dal concetto etico-giuridico di stato – una definizione che, dal punto di vista storico-concettuale, recepiva la rivisitazione marburghese e soprattutto coheniana della dottrina del diritto di Kant e della filosofia dello spirito oggettivo di Hegel. In tal senso, è condivisibile l'affermazione di Henry secondo cui l'oggetto della filosofia politica cassireriana è il nodo classico della scienza politica moderna, la «legittimazione razionale dello stato» (cfr. B. Henry, *Libertà e mito in Cassirer*, cit., p. 80). La

volta, assumendo un punto di vista immanente alla sua filosofia. Era però lo stesso Cassirer a dare un indizio in questa direzione nelle battute conclusive di una conferenza del marzo del 1916 dedicata a *L'idealismo tedesco e il problema dello stato*. Dopo essersi soffermato sulle principali figure della filosofia tedesca, da Leibniz a Kant, Fichte ed Hegel, il filosofo concludeva richiamando l'attenzione sulla «doppia strada» con cui l'*Etica della volontà pura* di Cohen aveva «colto l'idea dello stato come pura espressione dell'idea etica della “totalità” (*Allheit*)» ed aveva mostrato al contempo «come questa totalità guadagni determinatezza ed efficacia soltanto nella vita reale dello stato ed attraverso la mediazione delle sue forme concrete», esibendo in tal modo «il concetto dello stato come concetto etico di cultura (*den Staatsbegriff als den ethischen Kulturbegriff*)»¹⁸⁸.

Ritorniamo sul senso di questa operazione, con cui Cassirer collocava la filosofia di Cohen al culmine degli sviluppi della storia dell'idealismo politico, ma per il momento si può sottolineare come in quel sintetico riferimento si potesse riconoscere una confessione silenziosa che tradiva un contenuto essenziale del suo stesso pensiero politico. Già nelle pagine del *Leibniz' System*, poi in quelle decisive di *Freiheit und Form* e finanche in *The Myth of the State*, l'intento cassireriano era stato sempre quello di riflettere sulla tendenza moderna ad idealizzare e funzionalizzare, ad eticizzazione e a “coltivare” lo stato come realizzazione pratica e costante problematizzazione critica della vita politica concreta. Si trattava di rappresentare ogni volta il problema storico-sistematico dello stato come forma di cultura, guardando tanto alla trasformazione neokantiana marburghese della ragione etico-politica in ideale normativo, in quel compito infinito cui commisurare criticamente e in modo inconcludibile ogni datità storico-empirica, quanto ai motivi più originali della critica e della filosofia della cultura di quel Cassirer che sarebbe stato reso celebre dalla *Philosophie der symbolischen Formen*.

centralità del problema dello stato per il pensiero politico cassireriano è stata ribadita anche nei recenti volumi di D. Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik*, cit., p. 15 e P. Müller, *Der Staatsgedanke Cassirers*, cit., pp. 221-222, oltre che da C. Möckel, *Ponjatje gosudarstva v nemeckom idealisme?*, cit., pp. 291-296.

¹⁸⁸ *DISP*, p. 25, in cui Cassirer riportava in parafrasi un passo coheniano tratto da *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1904, p. 241.

LE RADICI MARBURGHESI

MOTIVI LEIBNIZIANI NELLA RIFLESSIONE POLITICA CASSIRERIANA

*Die Form seiner Philosopheme ist
zerbrochen, wie jede sterbliche Form
zerbricht; ihr Inhalt ist ewig und
unvergänglich.*

AUGUST BOECKH^C

2.1

Metafisica dell'individuale

Genesi e struttura del *Leibniz' System*

2.1.1 L'opera di Leibniz, insieme a quella di Kant e Goethe, di Descartes e Rousseau, di Vico e Wilhelm von Humboldt, può essere considerata una delle stelle fisse del firmamento filosofico di Cassirer, come conferma un colpo d'occhio sul complesso della sua produzione – dal primissimo *Leibniz' System* del 1902 al maturo *Newton and Leibniz* del 1943, passando per l'impegno decennale nella cura dell'edizione leibniziana per la «Philosophische Bibliothek»¹. Anche nel 1939, in un'intervista rilasciata ad un giornale svedese, al pensatore piaceva ricordare a più di quarant'anni di distanza come il proprio apprendistato filosofico fosse iniziato proprio con lo studio di Leibniz². Prendere le mosse dal confronto con il pensiero leibniziano non significa perciò rendere un semplice omaggio alla cronologia, ma riesaminare un aspetto essenziale, spesso trascurato, della elaborazione cassireriana, in cui si gettano le basi per alcuni degli sviluppi più noti, da *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* fino alla *Philosophie der symbolischen Formen*³.

¹ Le principali pubblicazioni cassireriane su Leibniz, in ordine cronologico, sono: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Elwert, Marburg 1902, ora in *ECW* 1 (d'ora in poi *LS*); trad. it., *Cartesio e Leibniz*, a cura di G. A. de Toni, Roma-Bari, Laterza, 1986 (cfr. la recensione all'edizione italiana di M. Ferrari, «Rivista di storia della filosofia», 43, (1988), 3, p. 585); *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band*, Kap. 5.1, *Leibniz*, Bruno Cassirer, Berlin 1907, 1911², 1922³, ora in *ECW* 3, pp. 106-158; *Vorrede und Einleitungen zu "G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie" (1904-1906)* e *Einleitung zu "G. W. Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand" (1915)*, in *ECW* 9, pp. 515-619; *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Kap. 1, *Leibniz*, Bruno Cassirer, Berlin 1916, ora in *ECW* 9 (d'ora in poi *FF*), pp. 22-66; trad. it., *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, a cura di G. Spada, Le Lettere, Firenze 1999, pp. 53-100; *Leibniz und Jungius*, in *Beiträge zur Jungius-Forschung. Prolegomena zu der von der Hamburgischen Universität beschlossenen Ausgabe der Werke von Joachim Jungius [1587-1657]. Festschrift der Hamburgischen Universität anlässlich ihres zehnjährigen Bestehens*, im Auftr. der Jungius-Kommission hrsg. v. Adolf Meyer, Hartung, Hamburg 1929, pp. 21-26, ora in *ECW* 17, pp. 360-368; *Leibniz*, «Encyclopedia of the Social Sciences», ed. by E. R. Anderson Seligman, Bd. IX, New York-London 1933, pp. 400-401, ora in *ECW* 18, 453-458; *Newton and Leibniz*, «The Philosophical Review», 52 (1943), pp. 366-391, ora in *ECW* 24, pp. 135-161.

² *Neues Descartes-Buch von Professor Cassirer in Kürze. Der Göteborger Philosoph über die Debatte in Stockholm*, «Göteborgs handels- och sjöfartstidning», 48 (27 Februar 1939), übers. v. I. Nevermann-Ballandis, in *ECN* 18, p. 286.

³ A differenza del confronto con gli altri «classici» cassireriani, quello con Leibniz non ha goduto di altrettanta fortuna nella ricezione. I principali lavori rimangono quelli di M. Ferrari, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano 1986, in particolare i capitoli su «Il sistema di Leibniz» (pp. 181-253) e «Cassirer e la «rinascita leibniziana»» (pp. 253-293), che abbiamo tenuto presenti in molti passaggi di questo studio; A. G. Ranea, *La réception de Leibniz et les difficultés de la reconstruction idéale de l'histoire de la science d'après Ernst Cassirer*, in AA. VV., *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. v. A. Heinekamp, «Studia Leibnitiana», Supplementa, XXVI, Steiner, Stuttgart 1986, pp. 301-315; Id., *Zeichnen, Symbol, Begriff. Die Leibniz-Rezeption in der Cassirerschen Zeichenstheorie*, in K. D. Dutz – P. Schmitter (Hg), *Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik. Fallstudien*, Moks, Münster 1986, pp. 303-316; M. Ferrari, *Simbolo ed espressione. Fonti leibniziane della «Filosofia delle forme simboliche»*, in Id., *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996, pp. 171-189 (il capitolo approfondisce un lavoro del 1988); i contributi leibniziani del numero monografico della rivista «Dialektik» *Symbolische Formen, mögliche Welten* del 1995 di E. Rudolph, *Von der Substanz zur Funktion. Leibnizrezeption als Kantkritik bei Ernst Cassirer*, cit., pp. 85-95 e D. Pätzold, *Cassirers leibnizianische Begriffslehre als Grundlage seiner kulturhistorischen Symboltheorie*, cit., pp. 97-108; il recente articolo di J. Seidengart, *Cassirer. Reader, Publisher and Interpreter of Leibniz' Philosophy*, in R. Krömer – Y. Chin-Drian (eds.), *New Essays on Leibniz Reception*, Springer, Basel 2012, pp. 129-143. La presenza di Leibniz è un *continuum* nel pensiero di Cassirer e rimane a tutt'oggi un *desiderata* uno studio sulla ricezione del pensiero leibniziano nel complesso della sua produzione.

Né d'altra parte meno significativo è il ruolo delle meditazioni leibniziane del giovane Cassirer ai fini di una ricostruzione del suo pensiero politico. In alcune dense pagine del *Leibniz' System* egli svolgeva alcune riflessioni sulla fondazione dell'etica e della storia, sui concetti di diritto e società, individuo e comunità, che sarebbero ritornate arricchite, ma in sostanziale continuità, in importanti lavori successivi. Erano considerazioni che oltrepassavano i confini di un interesse squisitamente storiografico e presentavano invece i frutti di un'autonoma impostazione teorica, radicata in modo caratteristico nella storia del pensiero. Leibniz, però, era per Cassirer anche e soprattutto il vettore dell'assimilazione e dell'originale rielaborazione della lezione del neocriticismo di Marburgo e, pertanto, offre un banco di prova privilegiato per saggiare quanto fossero profonde le radici marburghesi del suo pensiero politico.

In una lettera a Paul Natorp del 26 novembre 1901 che accompagnava una copia del *Leibniz' System* fresco di stampa, il filosofo ventisettenne ricordava come l'uscita del volume fosse stata «continuamente differita» e menzionava «il lungo percorso» compiuto fino alla redazione conclusiva. La monografia leibniziana era infatti il porto sicuro a cui Cassirer era attraccato dopo una piccola peripezia universitaria, che non soltanto anticipava, come è stato talvolta osservato, i successivi travagli biografici, ma rispecchiava anche la poliedricità della sua personalità, sospesa all'epoca tra l'interesse per la scienza giuridica e la germanistica, le scienze naturali e la filosofia, e gli consentiva di stringere nel frattempo alcuni duraturi sodalizi intellettuali – tra gli altri, con Jonas Cohn, Kurt Eisner e Friedrich Gundolf⁴.

Dopo aver conseguito la maturità presso il *Johannesgymnasium* di Breslau, la città natale, Cassirer iniziava i suoi studi a Berlino, iscrivendosi il 20 aprile del 1892 alla facoltà di giurisprudenza, presso cui avrebbe seguito i corsi di Otto von Gierke ed Alfred Pernice⁵. Nell'inverno successivo, egli si trasferiva a Lipsia per proseguire gli studi giuridici ed intraprendere quelli di germanistica, seguendo al contempo alcune lezioni di psicologia di Wilhelm Wundt. Assecondando il proprio «talento» per la storia della letteratura tedesca, Cassirer si muoveva quindi verso l'università di Heidelberg⁶, in cui avrebbe trascorso il semestre estivo del 1893 sotto la guida dei germanisti Wilhelm Braune ed Hermann Osthoff, frequentando le lezioni di storia della filosofia di Kuno Fischer. Un nuovo ripensamento spingeva tuttavia Cassirer a far ritorno a Berlino, città prediletta dove viveva un ramo importante della sua famiglia, in cui avrebbe soggiornato dall'inverno del 1893 alla primavera del 1895. Qui egli continuava gli studi di germanistica sotto la guida di Erich Schmidt, allievo di Wilhelm Scherer e noto esponente della *Goethe-Philologie*, dedicandosi al tempo stesso ad alcuni insegnamenti filosofici, come le esercitazioni di Friedrich Paulsen su Hume e, nel semestre estivo 1894, le lezioni di sociologia e sulla filosofia di Kant di Georg Simmel⁷.

L'importanza di quest'ultimo soggiorno berlinese era ricordata da Cassirer in un contributo del 1924, in cui egli rievocava le parole pronunciate da Simmel a lezione a proposito delle opere kantiane di Hermann Cohen, tanto profonde ed «acute» quanto scritte in una

⁴ Per delineare questo profilo biografico ci siamo avvalsi di D. Gawronsky, *Ernst Cassirer. His Life and His Work* (1949) e T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer* (2004, 1950¹), insieme ai lavori più aggiornati e criticamente documentati di T. Meyer, *Ernst Cassirer* (2007), M. Ferrari, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, cit., pp. 117-149, 181-186; J. M. Krois, *Ernst Cassirer (1874-1945). Eine Kurzbiographie*, in *ECN* 18, pp. XXI-XLII.

⁵ *UAHU Abgangszeugnisse* (17-28. 10. 1892), n. 1-93; Lit. A, n. 6, vol. 985, Bl. 68. Per i corsi seguiti nel primo semestre berlinese cfr. *UAHU Verzeichnis der Vorlesungen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, (19. 04. 1892-15. 08. 1892), Mi. 406. Informazioni sulla formazione cassireriana sono disponibili in un sintetico *curriculum* allegato alla dissertazione dottorale (cfr. E. Cassirer, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, Univ. Phil. Fak., Diss., Marburg 1899, p. 103).

⁶ Lettera di Ernst Cassirer a Bruno Cassirer, 10.07.1893 (Heidelberg), in *ECN* 18, n. 12, pp. 3-4.

⁷ Sul rapporto con Friedrich Paulsen, cfr. M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 119-122.

terminologia «involuta e astratta», «difficile ed oscura»⁸. Si trattava di un'importante sollecitazione per la conversione filosofica cassireriana, ma sarebbe dovuto passare ancora del tempo perché quella curiosità sfociasse in una risoluzione definitiva. A partire dalla primavera del 1895, infatti, Cassirer risiedeva a Monaco, dove seguiva all'università i corsi di filosofia, germanistica e scienze naturali, insieme alle lezioni di psicologia di Theodor Lipps⁹. Solo dall'autunno del 1896 – la data di immatricolazione segna 28 ottobre – il giovane filosofo risultava iscritto all'università di Marburgo, in cui egli avrebbe trascorso i successivi sei semestri, addottorandosi infine nell'estate del 1899.

I punti di riferimento del giovane Cassirer presso l'*Alma Mater Philippina* erano indubbiamente i due ordinari di filosofia Hermann Cohen e Paul Natorp, con cui egli non soltanto si dedicò appieno agli studi filosofici, ma strinse anche un sodalizio personale e scientifico, che sarebbe durato ininterrottamente per decenni¹⁰. Di Cohen – celebre fondatore della scuola neocriticista di Marburgo, successore di Friedrich Albert Lange, finissimo interprete della filosofia di Kant ma anche vivace polemista e filosofo sistematico – Cassirer seguiva i corsi tenuti sul sistema kantiano, sulla storia della filosofia antica e moderna, su logica e teoria della conoscenza, nonché le esercitazioni su Platone e Descartes¹¹. Con Natorp – musicista, eclettico studioso della *Vorgeschichte* del criticismo dall'antichità all'età moderna, leale al collega ma, al tempo stesso, su posizioni autonome – Cassirer si concentrava invece sulla storia della pedagogia, su logica e storia della critica della conoscenza, sulla psicologia, insieme ai seminari di logica, di pedagogia e su Platone¹².

Non va dimenticato, d'altra parte, come il profilo filosofico cassireriano si arricchisse di un robusto studio a tutto campo delle scienze, in particolare la matematica con Friedrich Hermann Schottky, la fisica e l'astronomia con Franz Melde, la chimica con Ernst Zincke, insieme alla filologia germanica sotto la guida di Edward Schröder. A Marburgo, in questo contesto ricco di stimoli filosofici e scientifici, ma soprattutto all'interno della

⁸ Il contributo fu pubblicato il 25 aprile 1924 in un supplemento della «Jüdisch-liberale Zeitung» uscito in occasione del secondo bicentenario dalla nascita di Immanuel Kant (cfr. E. Cassirer, *Hermann Cohen und die Renaissance der Kantischen Philosophie*, «Jüdisch-liberale Zeitung», 11 (25. April 1924), ora in *ECW* 24, pp. 646-647 e il successivo Id., *Hermann Cohen 1842-1918*, «Social Research. An International Quarterly of Political and Social Science», 10 (1943), pp. 219-232, ora in *ECW* 24, pp. 161-175).

⁹ Il giovane filosofo poté assistere al *Dritter Internationaler Kongress für Psychologie* svoltosi a Monaco dal 4 al 7 agosto del 1896, com'egli ricordava in E. Cassirer, *Psychologie und Philosophie*, in *Bericht über den XII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Hamburg vom 12.-16. April 1931*, im Auftrage der Deutschen Gesellschaft für Psychologie hrsg. v. G. Kafka, Fischer, Jena 1932, pp. 73-76, ora in *ECW* 18, pp. 149-153.

¹⁰ Sul neocriticismo di Marburgo in generale, cfr. H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Bd. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der "Marburger Schule" als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*; Bd. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre, Briefe der Marburger, Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*, Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1986; U. Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994; M. Ferrari, *Introduzione al Neocriticismo*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 59-74, 118-140; H. Holzhey, *Neukantianismus*, in W. Rödl (Hg.), *Geschichte der Philosophie*, Bd. 12, Beck, München 2004; G. Gigliotti, (a cura di), *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983; H.-L. Ollig (Hg.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987; E. W. Orth – H. Holzhey (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, ma anche il noto scritto di P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, «Kant Studien», XVII (1912), pp. 193-221.

¹¹ Sul rapporto con Cohen, ricostruito a partire da alcuni contributi cassireriani, cfr. T. Meyer, *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit*, cit., pp. 19-57; E. W. Orth, *Ernst Cassirers Cohen-Verständnis*, in G. P. Cammarota (a cura di), *Unità della ragione e modi dell'esperienza. Hermann Cohen e il neokantismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 221-231.

¹² Nel fondo cassireriano di Yale sono conservati gli appunti delle lezioni marburghesi, ma non ci risulta siano stati mai oggetto di uno studio approfondito (cfr. *GEN MSS* 98, Series IV, *Personal Papers*, Box 56-57, Folder 1107-1118 [Envelope #134, #137, #138] per i quaderni delle lezioni di Cohen su *Geschichte der neueren Philosophie* e *Psychologie* e di Natorp su *Geschichte der alten Philosophie I. WS 1898/1899*, *Geschichte der neueren Philosophie*, *Geschichte der neueren Philosophie III. Kant, Logik I, Logik II, Pädagogik, Pädagogik II, Die Philosophie Platons*).

Arbeitsgemeinschaft coordinata da Cohen e da Natorp – cui erano riconducibili studiosi come Albert Görland, Dimitri Gawronsky, Karl Vorländer, Otto Buek – Cassirer orientava in tal modo i propri differenti e poliedrici interessi. Le lettere lo raccontano immerso nelle letture, intento a conseguire l'ambito titolo di studio¹³, mentre la sua vita con i colleghi era «intensa», inframmezzata da alcune «serate filosofiche», dalle visite a casa di Cohen, da escursioni fuori porta ed infine dalla musica, grande passione cassireriana¹⁴.

2.1.2 Nel caso del *Leibniz' System* è possibile indicare con una certa precisione l'occasione a cui far risalire la genesi dell'opera. Sin dal 1877 la *Philosophische Fakultät* di Marburgo bandiva dei premi a tema, con cui i suoi studenti più brillanti erano messi alla prova su problemi di ricerca filosofica avanzata¹⁵. Per l'anno accademico 1898/1899, su proposta di Natorp, la *Preisaufgabe* invitava i giovani studiosi a rispondere al quesito «quale lavoro preliminare per un sistema di concetti fondamentali e di principi della scienza è stato eseguito nelle ricerche leibniziane sulle fondamenta della matematica e della meccanica?»¹⁶ e così, in risposta a questa sollecitazione, Cassirer progettava e realizzava un primo ampio studio sul pensiero scientifico di Leibniz e di Descartes. Il 16 novembre 1898 la commissione – composta da Cohen, Julius Bergmann e lo stesso Natorp – gli conferiva il primo premio, in ragione dello «studio storico vasto e approfondito» e della «sicura padronanza del metodo della critica della conoscenza», concludendo il suo giudizio con un'importante indicazione di lavoro: «si può dire che il fondamento scientifico del sistema di Leibniz sia stato chiarito nel suo significato complessivo per la prima volta. Rimane solo da auspicare che l'ultima parte dello studio, che qui appare solo in abbozzo, venga elaborata secondo il progetto d'insieme»¹⁷. In effetti, dalla stesura di quel primo fortunato manoscritto alla pubblicazione vera e propria del *Leibniz' System* sarebbero passati ancora quattro anni. Nel frattempo, Cassirer presentava in modo autonomo le sue indagini cartesiane nella dissertazione dottorale *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, insignita da entrambi i *Gutachter* Cohen e Natorp del voto «opus eximium», e superava in modo brillante il *rigorosum* il 17 luglio del 1899 – come discipline d'esame filosofia antica e kantiana, logica, matematica e storia letteratura tedesca antica – conseguendo infine il dottorato nel febbraio del 1900 con la votazione *summa cum laude*.

Lo studio leibniziano doveva subire tuttavia una complessiva revisione in vista di una seconda, più prestigiosa, *Preisaufgabe*. Per singolare coincidenza, infatti, su proposta di Carl Stumpf e Wilhelm Dilthey la *Preußische Akademie der Wissenschaften* di Berlino aveva bandito il 30 giugno 1898 un premio sulla filosofia leibniziana, in vista delle celebrazioni per il bicentenario dalla nascita dell'accademia, che com'è noto era stata fondata per iniziativa dello stesso Leibniz nel 1700¹⁸. La *Preisaufgabe* si inseriva in realtà nel lungo percorso di preparazione della prestigiosa edizione internazionale delle opere leibniziane, annunciata però ufficialmente a Berlino solo nella seduta plenaria del 4 luglio del 1907 ed in cui erano coinvolte anche l'*Académie des Sciences* e dell'*Académie des Sciences morales et politiques*

¹³ Lettera di Ernst Cassirer a Eduard Cassirer, 28. 03. 1897 (Marburgo), in *ECN* 18, n. 29, non pubblicata.

¹⁴ Lettera di Ernst Cassirer a Eduard e Jenny Cassirer, 17. 11. 1896 (Marburgo), in *ECN* 18, n. 25, non pubblicata.

¹⁵ Tra gli allievi premiati comparivano Adolf Elsas (a. a. 1880/1881), Arnold Meyer (a. a. 1883/1884) e Albert Görland (a. a. 1896/1897) (cfr. H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Bd. 1, cit., pp. 381-383).

¹⁶ *Ibid.* Cfr. M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 126-130.

¹⁷ Il testo della relazione inedita è citato in M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 128-129 e conservato presso lo Hessisches Staatsarchiv di Marburgo (307d N. 194).

¹⁸ La riunione preliminare per discutere dell'iniziativa si era svolta il 3 febbraio del 1898 (cfr. *PAW* II-IX-27, Bl. 1, 7, 9). Wilhelm Dilthey avrebbe redatto in occasione del bicentenario dell'Accademia un contributo leibniziano – *Die Berliner Akademie der Wissenschaften. Ihre Vergangenheit und ihre gegenwärtige Aufgabe*, I, *Die Akademie von Leibniz*, «Deutsche Rundschau», CIII (April-Mai-Juni), 1900, pp. 416-444 – poi rifiuto nello studio *Leibniz und sein Zeitalter*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, hrsg. v. W. Dilthey u. P. Ritter, 6. unveränd. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1927, pp. 1-80.

di Parigi¹⁹. Dall'Accademia era richiesta una «esposizione del sistema di Leibniz» che, con un esame complessivo degli scritti editi ed un eventuale riferimento al *Nachlass*, sapesse combinare l'analisi dei suoi «pensieri fondamentali» e dei «rapporti di dipendenza» tra i suoi «snodi principali» con l'indagine delle loro «fonti» e del loro «grauale sviluppo»²⁰. Nella *Leibniz-Sitzung* del 4 luglio 1901, però, a fronte di due sole candidature, l'istituzione rinunciava a conferire il primo premio perché nessuno dei concorrenti aveva soddisfatto pienamente le richieste del bando ed assegnava a Cassirer solo l'*Accessit*, ribandendo il concorso per il 1904 a tema invariato. Soltanto nel 1908, dopo una riformulazione del quesito ed un terzo bando andato deserto, il premio sarebbe stato trasformato in una *Ehrengabe*, conferita in parti uguali a Willy Kabitz e Paul Ritter per il lavoro al catalogo critico dei manoscritti di Leibniz propedeutico all'edizione²¹. Forse sull'esito infelice dell'iniziativa aleggiava – ebbe a notare Gawronsky – la maledizione dell'aver riservato a Cassirer lo stesso trattamento di Kant, a cui similmente, quasi un secolo e mezzo prima, l'Accademia aveva negato il primo premio²².

Con l'episodio aveva inizio, in un certo senso, la precoce sfortuna della carriera filosofica di Cassirer, tanto colma di attestazioni sostanziali²³, quanto avara di riconoscimenti istituzionali: le difficoltà a conseguire l'abilitazione, i tredici anni trascorsi come *Privatdozent* a Berlino, la chiamata ad ordinario nella neonata università di Amburgo soltanto dopo la prima guerra mondiale e la *Novemberrevolution*. Da parte sua, anche l'Accademia rilevava i pregi del contributo cassireriano su Leibniz: un pensiero rigoroso e «serio», una «piena conoscenza delle fonti a stampa», una «lodevole familiarità con i moderni sviluppi dei problemi generali della matematica e della fisica». Troppo forti, però, erano i dubbi sollevati dal «metodo di ricerca e di esposizione», che perseguiva in modo «conseguente» ed «unilaterale» l'obiettivo «di dimostrare in tutti gli ambiti in Leibniz le concezioni essenziali della critica della conoscenza di Kant», mentre «le affermazioni leibniziane» erano «sottoposte ad un'interpretazione artificiosa» che stravolgeva «l'immagine complessiva del filosofo, come pure la sua posizione storica»²⁴. Per ironia della

¹⁹ Nel resoconto si fa cenno a come sin dal primo convegno congiunto delle accademie, svoltosi a Parigi dal 16 al 18 aprile 1901, si fosse iniziato a predisporre l'ambizioso progetto sotto l'interessamento di Couturat (cfr. *SBPAW* 1907, Bd. 2, pp. 617-623; *SBPAW* 1908, Bd. 1, pp. 92-95). Bandendo per la terza volta il premio leibniziano nella seduta del 29 giugno 1905, l'Accademia auspicava che il «tema non fosse abbandonato, anche con riguardo alla programmata edizione interaccademica di Leibniz» ed intendeva «sollcitare ulteriori ricerche in questo ambito» (cfr. *SBPAW* 1905, Bd. 1, pp. 683-685). Sulla storia della *Leibniz-Edition*, cfr. E. Hochstetter, *Zur Geschichte der Leibniz-Ausgabe*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 20 (1966), pp. 651-658.

²⁰ *SBPAW* 1898, Bd. 1, pp. 444-445. La data di consegna dei manoscritti era fissata per il 31 dicembre del 1900, mentre le somme corrisposte erano 5000 Marchi per il primo premio e 3000 per l'*Accessit*, destinato a coloro che si fossero distinti pur non avendo soddisfatto in pieno i requisiti.

²¹ *SBPAW* 1908, Bd. 2, pp. 717-719. La deliberazione fu presa nella seduta del 2 luglio 1908 su proposta di Hermann Diels e Max Lenz (cfr. *PAW* II-IX-27, Bl. 95). Il lavoro menzionato è il *Kritischer Katalog der Leibniz-Handschriften. Zur Vorbereitung d. interakad. Leibniz-Ausgabe unternommen v. d. Acad. des sciences zu Paris, d. Acad. des sciences morales et polit. zu Paris u. d. Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin*, hrsg. v. P. Ritter u. W. Kabitz, Akademie Verlag, Berlin 1908.

²² D. Gawronsky, *Ernst Cassirer*, cit., p. 12. Nel 1763 Moses Mendelssohn ricevette il primo premio dell'Accademia berlinese con lo studio *Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*, superando così Kant, che aveva presentato la sua *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*.

²³ Negli anni successivi ne sarebbero stati testimonianza, ad esempio, la proposta di docenza ricevuta nel marzo del 1913 dall'università di Harvard oppure il conferimento della *Kuno-Fischer-Medaille* con cui, nel luglio del 1914, l'università di Heidelberg premiava l'*Erkenntnisproblem* (cfr. T. Meyer, *Ernst Cassirer*, cit., p. 61). Ma fin da subito le *Vorlesungen* cassireriane richiamarono in particolar modo l'attenzione degli studenti dell'Ateneo berlinese.

²⁴ *SBPAW* 1901, Bd. 2, pp. 763-764. In una lettera di alcune settimane dopo, Cassirer rispondeva laconico alle congratulazioni di Albert Görland, ricordando come avesse inviato il manoscritto leibniziano all'Accademia soltanto «dopo notevoli esitazioni» e su «risoluto consiglio di Cohen», e spiegava come la commissione del concorso si fosse scontrata «contro il “metodo” della ricerca e della esposizione, nonché l'illegittimo

sorte, il giovane Cassirer riceveva ora lo stesso trattamento di Natorp, che un ventennio prima aveva suscitato le perplessità di Cohen con un'audace interpretazione criticista del pensiero cartesiano nello scritto per l'abilitazione *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*²⁵.

Elementi importanti per chiarire la vicenda, anche in vista delle vicissitudini di poco successive del primo fallito tentativo di abilitazione a Berlino, erano rinvenibili nel *Gutachten* del concorso, che era stato predisposto l'8 e il 13 maggio 1901 dai due commissari, Carl Stumpf e Wilhelm Dilthey, ed approvato dall'Accademia il 23 maggio seguente²⁶. Nel suo ampio resoconto, che costituisce a tutt'oggi il primo inedito momento della storia della ricezione della filosofia cassireriana, Stumpf specificava in cosa consistesse quel metodo che «l'Accademia non poteva assolutamente approvare»²⁷. Confinando soltanto all'ultima parte l'esposizione cronologica del pensiero leibniziano, Cassirer si sarebbe concentrato anzitutto sulla restituzione del suo «sviluppo sistematico» senza riguardo per la tradizionale articolazione delle «discipline»²⁸. Ancor più appariscente era, d'altra parte, lo «sforzo» di ricostruire gli aspetti che avrebbero legato Leibniz al «Kant della critica della conoscenza», nel solco di quel «metodo di esposizione storica» che «Cohen e Natorp» cercavano di «imporre» all'intero sviluppo storico-filosofico «da Platone in avanti»²⁹. Preoccupante era dunque, secondo Stumpf, il principio «storico» con cui Cassirer guardava al sistema di Leibniz: un'accusa mossa più volte alla scuola di Marburgo per contestare i risultati della sua elaborazione storico-sistematica³⁰.

I notevoli apprezzamenti per l'abilità e la competenza di Cassirer, con cui si concludeva l'ampio *Gutachten* di Stumpf, sottoscritto in modo laconico da Dilthey, portano a concludere che tra le righe del giudizio dell'Accademia – contrario alle «unilateralità» ed alle «deformazioni» cui era assoggettata la riflessione leibniziana³¹ – si dovesse leggere soprattutto una presa di distanze della scuola filosofica berlinese rispetto a quella del neocriticismo di Marburgo. Era questa una disputa sull'immagine di Leibniz e, più in generale, sul programma marburghese di rivisitazione della storia del pensiero, che si sarebbe intrecciata alla delicata vicenda dell'abilitazione e sarebbe proseguita sino almeno al 1906, quando Cassirer avrebbe dovuto difendere il primo volume dell'*Erkenntnisproblem* dalle medesime accuse³².

ridimensionamento dell'interesse metafisico» in Leibniz (cfr. *Lettera di Ernst Cassirer ad Albert Görland*, 13. 08. 1901 (Berlino), in *ECN* 18, n. 40, non pubblicata).

²⁵ P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*, Elwert, Marburg 1882. Cfr. M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 76-78.

²⁶ Cfr. *PAW* II-IX-27, Bl. 20. Non ci risulta che, a tutt'oggi, nella letteratura cassireriana sia stata dedicata attenzione a questo documento.

²⁷ *SBPAW* 1901, Bd. 2, pp. 763-764.

²⁸ *PAW* II-IX-27, Bl. 23b.

²⁹ *PAW* II-IX-27, Bl. 24a.

³⁰ Sull'impostazione storico-sistematica della filosofia marburghese, cfr. F. H. Tenbruck, *Geschichte und Geschichtsschreibung der Philosophie am Beispiel des Neukantianismus*, «Philosophische Rundschau», XXXV (1988), pp. 1-15; K.-H. Lembeck, *Historisches Bewußtsein und philosophische Archäologie. Natorp und Dilthey zum Problem der Philosophiegeschichte*, in E. W. Orth – H. Holzhey (Hrsg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, cit., pp. 379-390 e il volume Id., *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, pp. 339-395. Uno dei rari contributi marburghesi sul problema è quello piuttosto tardo di N. Hartmann, *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, «Kant-Studien», XV, 4 (1909), pp. 459-485, ora in Id., *Kleinere Schriften*, Bd. III, *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, De Gruyter, Berlin 1958. Si vedano soprattutto le riflessioni sul «rapporto della filosofia con la sua storia» inserite da Hermann Cohen nelle riedizioni (1902², 1914³), della sua *Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F. A. Lange „Geschichte des Materialismus“* (1896¹), la cui ristampa anastatica è disponibile nella versione più recente in Id., *Werke*, hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung v. Helmut Holzhey, Bd. 5, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1984, pp. 7-28.

³¹ *PAW* II-IX-27, Bl. 25a.

³² Alois Riehl, che insieme a Wilhelm Dilthey era stato nominato *Gutachter* per l'abilitazione, iniziava la sua relazione affermando, a proposito del primo volume dell'*Erkenntnisproblem* che «il giudizio dell'Accademia

Pochi mesi dopo il giudizio dell'Accademia, infatti, difficoltà simili facevano fallire anche il primo tentativo cassireriano di conseguire la *venia legendi* a Berlino. Era stato Cohen ad indurre l'allievo ad intraprendere il percorso della docenza universitaria³³, impegnandosi in prima persona nelle "trattative" con i colleghi dell'Ateneo berlinese, mentre Cassirer all'epoca si fidanzava con Toni Bondi e seguiva la questione con un certo distacco – «era già sceso alla temperatura dello studioso privato» avrebbe affermato Cohen in un'altra occasione³⁴ – forse già disilluso in seguito all'esito del concorso leibniziano. Per la «resistenza premeditata» degli ordinari berlinesi e per evitare forzature, però, alla fine si rinunciava ad avviare l'istanza formale di abilitazione³⁵. Ancora una volta, si contestava al *Leibniz' System* – uscito nel novembre del 1901 e proposto come *Habilitationsschrift* – il metodo e l'impostazione storico-sistematica³⁶. Non può però essere del tutto escluso che, sullo sfondo di questa disputa metodologica, si celasse anche un pregiudizio antisemita, come emergeva da alcune osservazioni "a caldo" affidate da Natorp all'epistolario, che si chiedeva come Dilthey potesse non riconoscere l'autonomia di Cassirer rispetto a Cohen e come si conciliassero i molti apprezzamenti a parole con la sua inamovibilità nei fatti³⁷.

In ogni caso, il fallimento nelle settimane successive di ulteriori tentativi di abilitazione a Strasburgo, dove si erano fatte esplicite resistenze antisemite³⁸, e poi a Gottinga, indussero Cassirer a dedicarsi alla famiglia ed in privato al lavoro³⁹, e soltanto nella primavera del 1906, in circostanze non meno complesse, l'*Habitationsverfahren* presso l'Ateneo berlinese si concluse con un esito positivo ed il filosofo trentaduenne vi poté prendere servizio come *Privatdozent*, ruolo che egli avrebbe ricoperto ininterrottamente sino al 1919

40

2.1.3 Il *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* usciva nel novembre del 1901 per i tipi dell'editore Elwert di Marburgo, contenendo come *Einleitung* la dissertazione

sullo scritto di Leibniz si poteva applicare parola per parola al suo nuovo lavoro»: tanto profonda era la competenza storico-filosofica e scientifica di Cassirer, tanto unilaterale la sua impostazione teoretica. Da parte sua, Dilthey osservava come i limiti del «metodo soggettivo» si facessero sentire in modo meno sensibile rispetto al volume leibniziano (cfr. *UAHU Habilitationen*, Littr. H, N. 1, Vol. 31, Bl. 90b–91b).

³³ Lettera di Ernst Cassirer a Toni Cassirer, 02. 01. 1902, in T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., pp. 42-44. Cfr. D. Gawronsky, *Ernst Cassirer*, cit., p. 13.

³⁴ Lettera di Hermann Cohen a Paul Natorp, 02. 01. 1902 (Berlino), in H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Bd. 2, cit., p. 269.

³⁵ Lettera di Hermann Cohen a Paul Natorp, 29. 12. 1901 (Berlino), in H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Bd. 2, cit., p. 268.

³⁶ Cfr. *ibid.* Cohen si era recato a Berlino per trattare in prima persona e riassumeva così a Natorp l'esito dei primi sondaggi, condotti con la mediazione di Max Lenz, l'amico ordinario di storia: «tutto è senza speranze [...] è il mio metodo che contestano, e perciò sono decisi a rifiutare Cassirer per averlo seguito» (*ibid.*). Natorp confermava a Görland che i colleghi berlinesi «non soltanto sconsigliavano, ma dichiaravano direttamente che [Cassirer] veniva respinto a causa del metodo coheniano» (cfr. Lettera di Paul Natorp ad Albert Görland, 13. 01. 1902, in H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Bd. 2, cit., p. 270). Dalle lettere alla fidanzata Toni traspariva lo sconcerto del giovane filosofo: «gli autorevoli signori del posto non mi vogliono. Lodano il mio lavoro sopra ogni cosa, ma solo con il fine dichiarato di sbarazzarsi di me, e dichiarano che sono costretti a rifiutarmi a causa del mio "punto di vista" e del mio "metodo"» (cfr. Lettera di Ernst Cassirer a Toni Cassirer, 02. 01. 1902, cit., p. 43).

³⁷ Lettera di Paul Natorp ad Albert Görland, 13. 01. 1902, cit., p. 270. Natorp raccontava di come Cohen ritenesse che le perplessità sul metodo nascondessero in realtà un pregiudizio antisemita: «Certo che lui [*scilicet*: Cohen] non crede che si tratti del metodo – e non è davvero il metodo. Almeno un Dilthey non è così ottuso da non vedere che, a dispetto dei termini coheniani, Cassirer sia *sui juris* [...] anzi Dilthey stesso ha dato a voce così tanti segni di approvazione, che non trovo credibili sulla sua bocca simili dichiarazioni» (*ibid.*)

³⁸ *Ivi*, pp. 270-271.

³⁹ Lettera di Ernst Cassirer a Toni Cassirer, 13.03.1901 [*recte*: 1902], in T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., p. 49. Cfr. inoltre la Lettera di Ernst Cassirer a Paul Natorp, 5.1.1902 (Berlino), in *ECN* 18, n. 47, pp. 6-7.

⁴⁰ Sulla vicenda dell'abilitazione, cfr. D. Gawronsky, *Ernst Cassirer*, cit., pp. 16-17; T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., pp. 99-102; T. Meyer, *Ernst Cassirer*, cit., pp. 47-49; R. Mehring, *Pathos der "Zusammenschau"*, cit., pp. 63-66.

dottorale su Descartes, un'ampia esposizione del «sistema di Leibniz nei suoi fondamenti scientifici» articolata in quattro sezioni ed infine un'«appendice critica» in cui erano prese in esame le recenti pubblicazioni leibniziane di Bertrand Russell e Louis Couturat. Nella prefazione Cassirer sottolineava come l'aspetto più innovativo del suo lavoro consistesse nel voler «comprendere e dedurre» il complesso della filosofia leibniziana «a partire dalle condizioni fondamentali» contenute negli scritti scientifici sulla logica, la matematica, la dinamica⁴¹. Con una significativa inversione rispetto alle più consuete ricostruzioni del pensiero di Leibniz – come messo in rilievo in una sintetica autopresentazione del volume uscita sulle «Kant-Studien» nella primavera del 1902 – la monadologia non doveva più costituire il «punto d'inizio e l'oggetto generale» dell'esposizione, ma doveva essere considerata come «risultato derivato e termine ultimo» di uno sviluppo guidato dalla «logica e dalla dottrina scientifica dei principi»⁴².

In effetti, la maestria con cui Cassirer si soffermava, nelle prime due originarie sezioni del volume, sui «concetti fondamentali» della matematica e della meccanica, esaminando aspetti più o meno noti nella *Rezeptionsgeschichte* leibniziana – come il programma della *Characteristica universalis*, le ricerche sull'*Analysis situs*, sul calcolo infinitesimale e sulla scienza foronomica – e valorizzandoli in un ricco confronto con il panorama coevo della scienza moderna, avrebbe suscitato il plauso unanime di tutti i commentatori⁴³. Ernst Troeltsch salutava ad esempio la ricomposizione tra il punto di vista filosofico e quello matematico, la cui frattura aveva fino a quel momento segnato il lavoro di «editori e divulgatori» della filosofia di Leibniz⁴⁴, mentre Kabititz, forse il più duro tra i recensori del *Leibniz' System*, riconosceva come le indagini cassireriane e la loro solida formazione scientifica superassero quelle di «tutte le precedenti esposizioni»⁴⁵.

Questo nesso strutturale non era solo l'impronta lasciata dalla *Preisauflage* marburghese, ma era in realtà indicativo dell'adesione di Cassirer al programma di lavoro della scuola di Marburgo. Solo alla luce del decennale impegno sistematico di Cohen e di Natorp – ricordati nelle battute conclusive della *Vorrede* – e del motivo della «linea cosmica» della storia dell'idealismo scientifico erano comprensibili alcune fondamentali prese di posizione

⁴¹ *LS*, p. IX; trad. it., p. VII.

⁴² E. Cassirer, *Selbstanzeige zu "Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen"*, «Kant-Studien», 7, 2 (1902), pp. 375-376, ora in *ECW* 9, pp. 439-440.

⁴³ Il volume era recensito da C. Jentsch, *Leibniz. Seine Physik*, «Die Grenzboten», LXII, 2 (08. 01. 1903), pp. 78-87 e *Leibniz. Metaphysik und Geisteswissenschaften*, 3 (15.01.1903), pp. 137-146; A. K. Rogers, *Review of "Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen" by Dr. Ernst Cassirer*, «The Philosophical Review», 12, 1 (January 1903), pp. 81-84; W. Kabititz, *Referat über Ernst Cassirer [Dr. Phil]*, «Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen», «Deutsche Literaturzeitung», XXIV, 13 (28. 03. 1903), pp. 773-776; J. Cohn, *Besprechung vom Cassirer, Ernst "Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen"*, «Göttingische gelehrte Anzeigen», CLXV, 5 (1903), pp. 377-398; L. Couturat, *Le système de Leibniz d'après M. Cassirer*, «Revue de métaphysique et de morale», 11, 1 (1903), pp. 83-99; B. Russell, *Recent Work on the Philosophy of Leibniz*, «Mind», XII, 46, (1903), pp. 177-201 (in part. pp. 191-201); A. Dyroff, *Besprechung vom E. Cassirers "Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen"*, «Theologische Revue», II, 1 (08. 01. 1903), pp. 21-24; E. Troeltsch, *Besprechung vom E. Cassirers "Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen"*, «Theologische Literaturzeitung», XXIX (1904), pp. 639-643; T. Elsenhans, *Bericht über die deutsche Literatur des letzten Jahres zur vorkantischen Philosophie des 18. Jahrhunderts*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XXI, (1908), pp. 259-268; A. Silberstein, *Leibnizens Apriorismus im Verhältnis zu seiner Metaphysik*, Mayer & Müller, Berlin 1904, pp. 52-74. Alle considerazioni d'appendice di Silberstein Cassirer avrebbe risposto con una breve nota in «Deutsche Literaturzeitung», 25 (1904), pp. 1804-1806, ora in *ECW* 24, pp. 639-642. Altre recensioni, meno significative, erano quelle di W. Ostwald, *Besprechung vom E. Cassirers "Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen"*, «Annalen der Naturphilosophie», 1 (1902), pp. 500-501; A. Dünges, *Besprechung vom E. Cassirers "Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen"*, «Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie», 27, 1 (1903), p. 357; H. Hoffmann, *Besprechung vom E. Cassirers "Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen"*, «Die Christliche Welt», 17, 10 (1903), p. 234; A. Schwarze-Cunow, *Philosophisches Referat*, «Halte was du hast. Zeitschrift für Pastoral-Theologie», 27 (1903/1904), p. 633.

⁴⁴ E. Troeltsch, *Besprechung*, cit., p. 640.

⁴⁵ W. Kabititz, *Referat*, cit., p. 776.

cassireriane, come quella secondo cui il problema del «rapporto tra filosofia e scienza» non era «nuovo» e, pur essendo stato posto in modo caratteristico dalla filosofia di Kant, costituiva «sin da Platone l'autentico “caso di coscienza” latente della filosofia scientifica in generale»⁴⁶. L'obiettivo del volume era in tal senso «caratterizzare la posizione di Leibniz nello sviluppo complessivo dell'idealismo»⁴⁷ in quanto sua «fase necessaria»⁴⁸, secondo un orientamento metodico già riconosciuto da Carl Stumpf⁴⁹.

Consapevole delle perplessità suscitate dall'impostazione storico-sistematica marburghese, ben sintetizzate dal giudizio dell'Accademia berlinese, Cassirer cercava nella prefazione di porre un argine preventivo, negando in modo deciso di aver voluto «ravvisare» in Leibniz «le vedute essenziali della critica della conoscenza kantiana». Egli precisava che aver scorto le premesse «materiali» della *Erkenntniskritik* nel pensiero leibniziano non significava intaccare l'originalità della svolta “copernicana”, la quale non era da cercare in una «rivoluzione dei risultati del pensiero», ma in una «rivoluzione del modo di pensare»⁵⁰. Le precauzioni cassireriane non erano però riuscite a fugare l'impressione ricevuta dalla lettura complessiva dell'opera, come dimostravano le critiche dure ed unanimi sollevate in seconda battuta dalla pubblicazione del *Leibniz' System*, le quali convergevano nel sottolineare l'unilateralità con cui Cassirer avrebbe piegato il pensiero leibniziano al suo *thema probandum*, vale a dire la kantianizzazione di Leibniz. Kabitz osservava, ad esempio, che Cassirer aveva impiegato Descartes e Kant come due poli entro cui valutare il grado di “fedeltà” di Leibniz ad un concetto preconfezionato di idealismo: un «difetto nel metodo» che gli faceva trascurare i rapporti con cristianesimo, aristotelismo e scolastica, e mettere in secondo piano l'orientamento metafisico e teologico della sua filosofia⁵¹. In una lunga nota, invece, Jonas Cohn rilevava come la lettura di Cassirer fosse del tutto condizionata dallo spirito di Cohen, al punto che Leibniz ne usciva come un precursore del Kant “riformato” da vent'anni di ermeneutica marburghese⁵².

Che la disputa sull'eredità leibniziana nascondesse un dissidio più profondo sul significato storico-filosofico del kantismo⁵³ emergeva con chiarezza soprattutto nella recensione di Ernst Troeltsch. Egli concedeva a Cassirer l'onore delle armi, paragonando l'impegno teoretico del suo Leibniz al Platone di Natorp e al Kant di Cohen⁵⁴, ma affermava anche che era proprio questo il suo peccato originale, averlo cioè raffigurato come un pensatore dell'idealismo critico-trascendentale, rimuovendo ogni “incrostazione” metafisica: «l'esclusione del “non originale” – scriveva Troeltsch – aveva promosso una violenta kantianizzazione di Leibniz, ma nel senso preciso di un razionalismo assoluto e moderno che va oltre Kant, il razionalismo dell'immanenza della coscienza e della de-sostanzializzazione di ogni realtà»⁵⁵. Era dunque un rilievo mosso non soltanto al lavoro leibniziano di Cassirer ma all'impostazione complessiva del neocriticismo marburghese, e la cosa faceva luce in retrospettiva anche sull'insanabile dissidio manifestatosi a Berlino con la *Preisaufrage* e poi con l'abilitazione. Troeltsch, del resto, lo dichiarava apertamente: i dubbi sollevati contro il

⁴⁶ E. Cassirer, *Selbstanzeige*, cit., 439.

⁴⁷ *LS*, p. XII; trad. it., p. IX.

⁴⁸ E. Cassirer, *Selbstanzeige*, cit., 439.

⁴⁹ Cfr. *PAW* II-IX-27, Bl. 24a. Cassirer cercava conferme della propria lettura “kantianizzante” nel volume di Eduard Dillmann del 1891: «la relazione tra la dottrina di Leibniz e quella di Kant non si potrebbe esprimere meglio di come non accada indirettamente nel giudizio di uno storico ben alla larga dalla dottrina critica» (cfr. *LS*, p. 339, n. 46; trad. it., p. 449, n. 38). Per il riferimento dillmanniano, cfr. *infra*, parte 2, n. 69.

⁵⁰ *LS*, p. X; trad. it., p. VIII.

⁵¹ W. Kabitz, *Referat*, cit., pp. 774-775. Lo studioso leibniziano avrebbe ribadito più estesamente le sue critiche in *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*, Winter, Heidelberg 1909.

⁵² J. Cohn, *Besprechung*, cit., pp. 378, 396.

⁵³ Su kantismo e neokantismo nel *Leibniz' System*, cfr. anche le recensioni di A. Dyroff, *Rezension*, cit., p. 191; A. K. Rogers, *Review*, cit., p. 81; W. Kabitz, *Referat*, cit., p. 776; B. Russell, *Recent Work*, p. 191.

⁵⁴ E. Troeltsch, *Besprechung*, cit., p. 640.

⁵⁵ *Ivi*, p. 642.

volume di Cassirer erano «dubbi contro questa forma di razionalismo», «il razionalismo assolutamente trascendentale e gnoseologico di Marburgo»⁵⁶.

Il dissidio tra la posizione cassireriana e quella dei suoi commentatori non poteva essere perciò ricomposto senza un preliminare riconoscimento del peculiare interesse scientifico che animava il *Leibniz' System*, come si può evincere da un secondo nesso strutturale che legava l'opera al retroterra marburghese. Sebbene l'inconsueta articolazione delle membra del sistema leibniziano avesse già destato stupore, Cassirer confermava come «l'ordine necessario delle singole parti» fosse risultato proprio da quell'essenziale «punto d'inizio» del rapporto tra filosofia e scienza⁵⁷. Il titolo stesso dell'opera, insomma, non era soltanto il segno lasciato dalla «sciagurata» vicenda della *Preisaufrage* berlinese⁵⁸, ma indicava la colonna vertebrale dell'organismo filosofico leibniziano nella ricostruzione cassireriana. E' infatti stato già dimostrato come dietro la valorizzazione degli scritti scientifici leibniziani si nascondesse il problema marburghese della fondazione (*Grundlegung*) dei differenti fatti della scienza e come il richiamo al «sistema di Leibniz» e alle «sua fundamenta scientifiche (*wissenschaftliche Grundlagen*)» alludesse ad una precisa impostazione metodica critico-trascendentale ben nota a chi si era formato a Marburgo. In una parola, quello preso a modello per ricostruire il pensiero leibniziano era «il sistema di filosofia di Cohen», vale a dire la peculiare articolazione della filosofia organizzata in discipline secondo le diverse forme di legalità, legittimate dal metodo trascendentale a partire dai differenti fatti scientifici, che il filosofo marburghese aveva presentato «al termine della seconda edizione della *Kants Theorie der Erfahrung*»⁵⁹. E in effetti le sezioni del *Leibniz' System* sembravano addirittura scandire in successione le differenti membra del sistema coheniano: dalla fondazione della matematica e della scienza della natura, al riconoscimento della specificità della scienza descrittiva biologica e al contestuale emergere dell'esigenza di un'integrazione della teoria dell'esperienza mediante l'introduzione del principio finalistico, fino alla fondazione delle scienze dello spirito, con particolare riguardo all'etica e alla storia⁶⁰.

Un'ulteriore conferma del ruolo cruciale giocato da questo concetto di «sistema» e dal nesso fondativo critico-trascendentale tra filosofia e scienza – sia dal punto di vista architettonico che come cifra dell'influsso marburghese sortito sul *Leibniz' System* – era offerta anche dalla successiva edizione di scritti leibniziani curata tra il 1903 e il 1906 da

⁵⁶ *Ivi*, p. 643. Reazioni non positive al volume cassireriano erano però giunte non soltanto dal mondo tedesco, ma anche da voci autorevoli del dibattito internazionale sulla filosofia leibniziana dell'epoca, come Bertrand Russell e Luis Couturat, dei cui lavori Cassirer si era occupato nel *Kritischer Nachtrag* aggiunto poco prima della pubblicazione. Per Russell quello del «kantiano» Cassirer era l'incauto tentativo di fare di Leibniz un Kant *ante litteram*, privandolo così di quei tratti originali che erano invece da valorizzare, visto che le tesi kantiane sarebbero state ormai superate (cfr. B. Russell, *Recent Work*, cit., p. 191. Anche Couturat rilevava, sia pure in modo più pacato, come Cassirer avesse «reso Leibniz troppo moderno, troppo kantiano», aggiungendo però significativamente che era emerso anche un «Kant più leibniziano» (cfr. L. Couturat, *Le système*, cit., pp. 93-95).

⁵⁷ *LS*, p. X; trad. it., p. VIII.

⁵⁸ *Lettera di Paul Natorp ad Albert Görland*, 13. 01. 1902, cit., p. 271.

⁵⁹ Quest'aspetto è stato chiarito da M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit. pp. 192-193. Sul concetto di sistema nella filosofia di Cohen, cfr. H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Bd. 1, cit., pp. 308-331 e lo stesso capitolo su «il sistema dell'idealismo critico» in H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmeler, Berlin 1885², pp. 575-616.

⁶⁰ Questo forte impianto teoretico non poteva non condizionare la ricostruzione cassireriana della monadologia, vale a dire la parte più nota e popolare della filosofia di Leibniz (cfr. le obiezioni sollevate da J. Cohn, *Besprechung*, cit., pp. 391-395 e la replica cassireriana in *Lettera di Ernst Cassirer a Jonas Cohn*, 13. 06. 1903 (Starnberg – Monaco), in *ECN* 18, n. 60, pp. 8-10). Anche a tal proposito erano del tutto sintomatiche le precoci perplessità di Stumpf: i concetti scientifici fondamentali del sistema leibniziano sarebbero stati intesi da Cassirer come semplici «generazioni dell'*intellectus ipse*» e la monade, «lo stesso io», era soltanto «il concetto correlativo per la molteplicità dei fenomeni in esso collegati, vale a dire esso è la stessa funzione del collegamento» (cfr. *PAW* II-IX-27, Bl. 24a-24b).

Cassirer in collaborazione con Arthur Buchenau⁶¹. Un impulso decisivo ai lavori era giunto probabilmente da Natorp, che nei primi mesi del 1901 si stava attivando nella ricerca di collaboratori per la prestigiosa «Philosophische Bibliothek», rilevata dall'editore Dürr di Lipsia⁶². E' del tutto significativo rammentare le difficoltà incontrate da Cassirer nella redazione del piano editoriale, cui egli poneva rimedio con una riproposizione fedele della struttura del *Leibniz' System*⁶³. Preso atto della frammentarietà e della mole del *corpus* leibniziano, il giovane filosofo proponeva infatti di «ordinare» il materiale «secondo categorie generali (sulla logica, la dottrina della scienza, la metafisica)» e cercare il più possibile di seguire all'interno di esse «una rigorosa successione storico-cronologica»⁶⁴. Il primo volume delle *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* comprendeva così gli scritti su «logica e dottrina del metodo», «matematica», «foronomia e dinamica», nonché la prima parte degli scritti di metafisica «sulla collocazione storica del sistema». A Cassirer spettavano la cura e il commento in nota delle diverse sezioni, precedute da alcune brillanti *Einleitungen* in cui erano divulgati i contenuti del suo volume del 1902⁶⁵, mentre a Buchenau la traduzione, anche se sappiamo che il giovane filosofo si prodigava in una paziente opera di correzione e revisione del lavoro⁶⁶. Il secondo tomo, uscito nel 1906 presso l'editore Meiner, che nel frattempo aveva a sua volta rilevato da Dürr la «Philosophische Bibliothek», comprendeva i rimanenti scritti di metafisica su «biologia e storia dell'evoluzione», «dottrina delle monadi», insieme ad una sezione conclusiva di «scritti sull'etica e la filosofia del diritto».

Non si poteva tuttavia parlare di una perfetta sovrapposibilità tra la struttura del *Leibniz' System* e quella dei due tomi delle *Hauptschriften*, dal momento che nel volume del 1902 l'esposizione della monadologia e la problematizzazione del concetto di sostanza individuale precedeva quella sulla biologia e le scienze dello spirito, mentre nel tomo leibniziano del 1906 Cassirer avrebbe optato per un'inversione, ponendo la trattazione della metafisica delle monadi al centro, tra le scienze della natura – matematiche e descrittive – e la filosofia morale e giuridica. E' un aspetto su cui ritorneremo, e che per il momento può essere tenuto presente per confermare l'interesse non soltanto filologico o storiografico, ma squisitamente teoretico della ricostruzione cassireriana del sistema di Leibniz: la bussola dell'intenzione sottesa prima al *Leibniz' System* e poi all'edizione leibniziana – nonostante la fredda

⁶¹ G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übers. v. A. Buchenau, durchges. u. mit Einl. u. Erl. hrsg. v. E. Cassirer, «Philosophische Bibliothek», Bd. 107-108, Dürr/Meiner, Leipzig, 1903/1904-1906, poi in Id., *Philosophische Werke in vier Bänden*, hrsg. v. A. Buchenau u. E. Cassirer, Meiner, Leipzig: Bde. 1-2, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 1904-1906¹, 1966², 1996³; Bd. 3, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, übers. mit Einl. u. Anm. vers. v. E. Cassirer, 1915¹, 1926², 1996³; Bd. 4, *Die Theodicee*, neu übers. mit Einl. u. Anm. u. Register vers. v. A. Buchenau, 1925¹, 1926², 1996³. Nel corso della Grande Guerra e in pieno clima «patriottico» uscì in *Fraktur* il volume supplementare G. W. Leibniz, *Deutsche Schriften*, 2 Bde., Meiner, Leipzig 1916 ad esclusiva cura di W. Schmied-Kowaritz.

⁶² «Cassirer intende comporre una silloge di scritti minori e di lettere di Leibniz» (cfr. *Lettera di Paul Natorp ad Albert Görland*, 23. 03. 1901, in H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Bd. 2, cit., p. 265). La collana era la «Kirchmannschen Bibliothek», fondata nel 1868 da Julius von Kirchmann, che fu rilevata poco tempo dopo l'acquisizione da parte di Dürr dall'editore Meiner di Lipsia e che a tutt'oggi è presente nel suo catalogo.

⁶³ Sulla vicenda è significativa tutta la corrispondenza, cfr. *Lettera di Ernst Cassirer a Paul Natorp*, 18. 08. 1901, in M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 293-294 e ECN 18, n. 41, non pubblicata; *Lettera di Ernst Cassirer a Paul Natorp*, 09. 09. 1901 (Passenhofen), in ECN 18, n. 42, pp. 4-5 e M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 294-295; *Lettera di Ernst Cassirer a Paul Natorp*, 13. 12. 1902 (Monaco), in M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 297-298 e ECN 18, n. 55, non pubblicata; *Lettera di Ernst Cassirer ad Albert Görland*, 21. 06. 1905, in ECN 18, n. 69, non pubblicata.

⁶⁴ *Lettera di Ernst Cassirer a Paul Natorp*, 09. 09. 1901, cit., p. 295. Sui limiti dei criteri filologici adottati nell'edizione, cfr. M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., p. 195.

⁶⁵ Sui «motivi didattici» delle *Einleitungen*, cfr. *Lettera di Ernst Cassirer ad Albert Görland*, 28. 11. 1905 (Berlino), in ECN 18, n. 75, non pubblicata.

⁶⁶ Cfr. T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., p. 69.

accoglienza, anzi proprio per questa⁶⁷ – doveva essere ricercata nel programma di rivisitazione dell'immagine di Leibniz intrapreso dalla *Arbeitsgemeinschaft* marburghese all'interno di una più generale riconsiderazione della storia del pensiero, nel cui contesto soltanto la primissima opera di Cassirer può ricevere un'adeguata comprensione.

2.1.4 L'uscita del *Leibniz' System* si inseriva nel quadro della crescente *Leibniz-Renaissance* internazionale a cavaliere tra Ottocento e Novecento, cui contribuirono l'edizione degli scritti matematici leibniziani a cura Carl Immanuel Gerhardt, conclusa nel 1890, la pubblicazione di alcune lettere e materiali tratti dallo sterminato *Nachlass* della biblioteca di Hannover a cura di Eduard Bodemann e di George Mollat, insieme all'uscita dei primi volumi della *Akademie Ausgabe* nel 1923⁶⁸. Nel volume di Cassirer erano perciò frequenti i rimandi ad alcuni recenti risultati della *Leibniz-Forschung* – soprattutto i lavori di Eduard Dillmann sulla monadologia e di Ludwig Stein sul confronto con Spinoza⁶⁹ – mentre il *kritischer Nachtrag* era stato allegato per render conto di due importanti contributi di Russell e Couturat, usciti contestualmente alla stesura dell'opera⁷⁰.

Non deve essere trascurato, però, il rapporto con alcune delle rappresentazioni classiche della filosofia di Leibniz, ben presenti nella cultura dell'epoca, come ad esempio il monumentale capitolo leibniziano della storia della filosofia di Kuno Fischer, che nel 1902 sarebbe uscito in quarta edizione con il titolo *Leibniz. Leben, Werke und Lehre*⁷¹. Né potevano essere del tutto ignote al giovane Cassirer – anche se non espressamente

⁶⁷ Cfr. le recensioni della *Leibniz-Ausgabe* di E. W. Mayer, «Theologische Literaturzeitung» 30 (1905), p. 553; H. Renner, «Kant-Studien» 10, (1905), p. 224; A. Dyroff, «Theologische Revue», V, 3 (15. 02. 1906), p. 87; 10 (25. 06. 1906), p. 310; A. Lovejoy, *Review of Leibniz' "Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt von A. Buchenau; mit Einleitungen und Erläuterungen herausgegeben von Ernst Cassirer"*, «The Philosophical Review», 15, 4 (1906), pp. 437-438; T. Elsenhans, *Bericht*, cit., pp. 268-270. Non possono però essere trascurati alcuni momenti «positivi» della *Rezeptionsgeschichte* del volume cassireriano del 1902, che aveva lasciato un segno evidente, anzitutto, sull'esposizione della filosofia di Leibniz presentata da Karl Vorländer nella sua *Geschichte der Philosophie* – opera pubblicata nel 1903 sempre nella «Philosophische Bibliothek» che avrebbe goduto di particolare diffusione, giungendo nel 1921 alla sesta edizione con una tiratura di diverse migliaia di copie (cfr. K. Vorländer, *Leibniz*, in Id., *Geschichte der Philosophie*, 2. Bde., 7. Aufl., Meiner, Leipzig 1927 (1903¹), Bd. II, *Die Philosophie der Neuzeit bis Kant*, pp. 127-156). L'impronta cassireriana era evidente anche nel contributo su Leibniz realizzato nel 1911 da Walter Kinkel, il quale, consigliando il *Leibniz' System* nelle indicazioni bibliografiche, si dichiarava «d'accordo su ogni punto» con quella che definiva la «migliore esposizione» in circolazione di filosofia leibniziana e polemizzava apertamente contro le critiche «molto ingiuste» mosse da Kabitiz (cfr. W. Kinkel, *Leibniz*, in *Größe Denker*, hrsg. v. E. v. Aster, Quelle & Meyer, 2 Bde., Leipzig 1911, Bd. II, p. 78).

⁶⁸ Alcuni delle fonti leibniziane impiegate da Cassirer sono *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. v. C. I. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875-1890; *Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz in der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, hrsg. v. E. Bodemann, Hannover/Leipzig 1889; *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, hrsg. v. G. Mollat, Leipzig 1893; *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, hrsg. v. E. Bodemann, Hannover/Leipzig 1895.

⁶⁹ Cfr. L. Stein, *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Philosophie*, Reimer, Berlin 1890; E. Dillmann, *Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre auf Grund der Quellen*, Reiland, Leipzig 1891. Non mancavano anche autori che si erano certamente richiamati a Leibniz, ma all'interno di un'autonoma prospettiva sistematica come F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Leipzig/Iserlohn 1873² (1866¹); K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Voss, Hamburg/Leipzig 1890, Bd. 2, *Höhepunkt und Verfall der Korpuskulartheorie des siebzehnten Jahrhunderts*, pp. 445-486; J. Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant*, Engelmann, Leipzig 1896.

⁷⁰ Il dibattito intercorso tra Cassirer, Couturat e Russell nel quadro di una più generale discussione sulla logicistica – proseguito con l'articolo del 1907 *Kant und die moderne Mathematik* («Kant-Studien», 12 (1907), pp. 1-49, ora in *ECW* 9, pp. 37-83) – è stato ricostruito da M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 253-274 e, più di recente, da E. Skidelsky, *The Last Philosopher of Culture*, cit., pp. 52-71.

⁷¹ L'opera era menzionata da Cassirer, che del resto aveva seguito ad Heidelberg le lezioni del grande storico della filosofia (cfr. K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. II, *Das Zeitalter der deutschen Aufklärung. Übergang der dogmatischen zur kritischen Philosophie*. G. W. Leibnitz und seine Schule, Friedrich Bassermann, Mannheim 1855).

menzionate – le pagine leibniziane di Wilhelm Windelband contenute nella sua *Geschichte der neueren Philosophie* del 1878, giunta nel 1903 alla terza edizione⁷². Le prospettive di Windelband e di Cassirer potevano certo convergere per la collocazione di Leibniz in una rappresentazione della storia della filosofia kantianamente orientata e per l'evidenziazione di alcuni motivi critici *ante litteram* nella concezione dello spazio e del tempo oppure dell'anticipazione della nozione kantiana di appercezione trascendentale nella psicologia delle monadi e nel rapporto tra piccole percezioni ed infinitesimale⁷³. In Windelband, tuttavia, gli scritti scientifici leibniziani non ricevevano particolare rilievo e rimanevano ferme tutte le riserve nei confronti dell'ipostatizzazione di determinazioni di pensiero che solo il criticismo kantiano avrebbe colto in modo genuino⁷⁴. Il Leibniz di Windelband era perciò solo la Sfinge destinata a precipitare nell'abisso non appena il suo Edipo, Kant, fosse giunto a svelare l'«enigma del razionalismo»⁷⁵.

In effetti, se si insiste solo sull'impronta kantiana del *Leibniz' System*, c'è il rischio di inquadrare l'opera nel contesto storico-concettuale delimitato dai suoi critici e da quella generica etichettatura “neokantiana”. Non era però tanto la collezione dei precursori del kantismo storico a guidare l'indagine di Cassirer, quanto piuttosto era la ricerca dei motivi storico-sistematici dell'idealismo scientifico a costituire, secondo l'impostazione marburghese e soprattutto natorpiana, l'oggetto precipuo della filosofia e delle sue ricostruzioni “storiche”. In questo senso, il *Leibniz' System* poteva esser letto tanto come contributo di quel neocriticismo alla *Leibniz-Renaissance* quanto soprattutto come punto apicale di una parabola storico-filosofica che – come è stato osservato – non poteva non rispecchiare i sommovimenti e gli sviluppi interni alla stessa Scuola di Marburgo⁷⁶. Si è già ricordato come l'idea di ricostruire il «sistema» di Leibniz non potesse non tener conto del concetto coheniano di “sistema di filosofia” ma ora, per rendersi conto di come Cassirer prendesse le mosse da quell'impianto storico-concettuale ed al suo interno guadagnasse un'originale prospettiva teorica, è necessario rievocare le indagini che lo stesso Cohen e soprattutto Natorp avevano dedicato alla filosofia leibniziana⁷⁷.

Il *Leibniz' System* si apriva infatti con una dedica a Cohen, la cui celebri opere sulla filosofia kantiana, insieme a *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode*, erano parte integrante della letteratura critica menzionata nell'opera⁷⁸. Oltre all'impianto architettonico ed alla

⁷² Cfr. il capitolo leibniziano in W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, 4. durchges. Aufl., 2 Bde., Breitkopf & Härtel, Leipzig 1907 (1878¹), Bd. II, pp. 457-508. Cassirer si sarebbe richiamato all'opera, però, solo a partire dalle ricerche sull'*Erkenntnisproblem*.

⁷³ *Ivi*, pp. 491, 494-497. Windelband suddivideva la storia del pensiero moderno in una sezione «prekantiana», una «kantiana» ed una «post-kantiana» e collocava Leibniz al vertice della parte precritica in successione logica rispetto all'illuminismo inglese e francese (cfr. *ivi*, pp. 59-61).

⁷⁴ Windelband affermava che l'«ipostatizzazione» del pensiero «forma dappertutto l'ultima parola della dottrina di Leibniz» (*ivi*, p. 506).

⁷⁵ *Ivi*, p. 508.

⁷⁶ In un importante contributo, Holzhey suggeriva una caratterizzazione in senso “neoleibniziano”, più che “neokantiano”, degli sviluppi della scuola di Marburgo, cogliendo nella metamorfosi dell'immagine di Leibniz le variazioni della posizione filosofica dei suoi esponenti nelle loro differenti generazioni (cfr. *Die Leibniz-Rezeption im «Neukantianismus» der Marburger Schule*, in *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, cit., pp. 289-300). Sul Leibniz marburghese, cfr. V. Zeman, *Leibniz's Influence on the Marburg School, in particular on Hermann Cohen's Conception of Reality and of the «Infinitesimal Methode»*, in AA. VV., *Theoria cum Praxis*, «Studia Leibnitiana», Supplementa, XXI, Steiner, Wiesbaden 1980, pp. 145-152; M. Ferrari, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, pp. 181-293.

⁷⁷ A tal riguardo, Ferrari parlava di una mediazione tra i differenti sviluppi del pensiero di Cohen, ma anche tra la filosofia coheniana e quella di Natorp (cfr. *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 137, 142; ma anche H. Holzhey, *Die Leibniz-Rezeption*, cit., pp. 295-297).

⁷⁸ L'influsso di Cohen è stato richiamato, per lo più a fini polemici, nelle recensioni di J. Cohn, *Besprechung*, cit., pp. 377, 396; B. Russell, *Recent Work*, cit., p. 191; A. Dyroff, *Besprechung*, cit., p. 24; E. Troeltsch, *Besprechung*, cit., p. 640.

collocazione di Leibniz nella «linea cosmica della filosofia»⁷⁹ formata dai campioni nazionali della rinascita moderna del platonismo – da Descartes a Cusano e a Kant, passando per Galilei, Keplero e Newton – riecheggiava le posizioni di Cohen anche la valorizzazione cassireriana del Leibniz platonico⁸⁰ e del Leibniz fedele «all'orientamento della conoscenza matematica e della conoscenza della natura da essa dipendente»⁸¹, il quale, a differenza di Newton, aveva mostrato il potenziale filosofico e non soltanto tecnico del calcolo differenziale⁸².

La valutazione coheniana del pensiero leibniziano era però condizionata dal suo nesso con Kant, come mostravano le dichiarazioni presenti nella seconda edizione della *Kants Theorie der Erfahrung* – Leibniz era stato «guida scientifica e precursore»⁸³ del filosofo di Königsberg – o nella *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, dove si sentenziava: «ciò che Leibniz ha iniziato, è stato portato a realizzazione da Kant»⁸⁴. Ora, in una prima fase, nonostante gli apprezzamenti per la polemica anticartesiana contro il primato dell'estensione e per lo sviluppo di una logica dell'intensivo⁸⁵, Cohen riteneva che Leibniz fosse comunque compromesso con la sua epoca: rimaneva ambiguo lo statuto di realtà della sostanza individuale, la monade non era mai definita in modo univoco come «condizione del conoscere», mentre era «sopravalutata la logica», che diventava il «fondamento di ogni verità, anche di quelle materiali», ed in tal modo non si formulava il rapporto soltanto metodico tra le due fonti della conoscenza⁸⁶. Nel momento in cui però, nel problematico svolgimento della filosofia di Cohen, veniva meno la posizione privilegiata assunta da Kant nei lavori degli anni Settanta ed Ottanta e nel momento in cui la *Logik der reinen Erkenntnis* nel 1902 giungeva alla revoca della differenza tra sensibilità e intelletto ed alla svalutazione complessiva dell'estetica trascendentale, la posizione di Leibniz ne usciva rovesciata e addirittura – come è stato notato – Cohen poteva rinvenire nella sua riflessione «la funzione fondativa della logica» e «la necessità del fondamento come fondazione»⁸⁷, che costituiva la cifra del difficile programma intrapreso alle soglie del Novecento.

Nel rapportarsi a Leibniz come specchio delle trasformazioni del pensiero coheniano Cassirer aveva però ben presente anche l'insegnamento dell'altro autorevole esponente della scuola di Marburgo, Paul Natorp, il cui influsso sul giovane filosofo era tanto sotterraneo e nascosto quanto più vivo e fecondo. Il primo contatto con il Leibniz marburghese era infatti avvenuto nell'inverno del 1896, il primo semestre trascorso a Marburgo, quando Cassirer aveva tenuto in un seminario natorpiano una relazione sull'epistolario tra Leibniz e Arnauld⁸⁸, ma Natorp era anche responsabile della traccia leibniziana della fortunata *Preisaufrage* marburghese del 1898, nonché del coinvolgimento di Cassirer e Buchenau nei lavori della «Philosophische Bibliothek». Illuminante è quindi la lettura del carteggio triangolare tra Cassirer, Natorp e Albert Görland⁸⁹: le poche lettere rimaste lasciano intuire il

⁷⁹ H. Cohen, *Vorwort zur dritten Auflage*, in *Kants Theorie der Erfahrung*, Bruno Cassirer, Berlin 1918³, ora in Id., *Werke*, hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter Leitung v. H. Holzhey, Bd. 1.1, Olms, Zürich 1987, pp. XXII-XXIII.

⁸⁰ Cfr. H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, cit., p. 22.

⁸¹ Id., *Kants Theorie der Erfahrung* (1885²), cit., p. 36.

⁸² Cfr. Id., *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 101 (prima ed., Dümmler, Berlin 1883). La posizione di Cohen era ben riassunta in H. Holzhey, *Die Leibniz-Rezeption*, cit., pp. 291-293.

⁸³ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (1885²), cit., p. 41.

⁸⁴ Id., *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, cit., pp. 23-24.

⁸⁵ Id., *Kants Theorie der Erfahrung* (1885²), cit., pp. 37-40.

⁸⁶ *Ivi*, pp. 39-40.

⁸⁷ M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., p. 190.

⁸⁸ *Lettera di Ernst Cassirer a Paul Natorp*, 26. 11. 1901 (Berlino), in M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 295-296.

⁸⁹ Anche Albert Görland era stato insignito nel 1897 con il premio della facoltà marburghese per il lavoro su *Aristoteles und die Mathematik* e si stava occupando di Leibniz parallelamente a Cassirer. I frutti delle ricerche sarebbero stati raccolti nel volumetto *Der Gottesbegriff bei Leibniz. Ein Vorwort zu seinem System*,

fitto dialogo tra i due che aveva accompagnato la stesura dell'opera e l'edizione degli scritti leibniziani, nonché il comune confronto con il coevo dibattito internazionale, primo tra tutti con Couturat⁹⁰. Da parte sua, nella corrispondenza con Görland, Natorp avrebbe rivendicato in modo significativo la paternità spirituale dell'«eccellente lavoro» del «nostro Cassirer»⁹¹: la strada «gli era stata preparata da Cohen e dal sottoscritto», «una parte delle tesi, che sono nuove fuori da Marburgo, erano [sic] da molto tempo le mie, su cui però non mi sono mai espresso per iscritto, a prescindere da qualche scarso accenno. Trovo però anche una grande maturità ed autonomia, e molto è nuovo anche per me»⁹².

Le tesi di cui parlava Natorp erano quelle da lui sostenute sin dalla lezione di prova per la *venia legendi* dell'ottobre del 1881, intitolata *Leibniz und der Materialismus* e «rimasta inedita»⁹³, delle quali Cassirer era venuto a conoscenza verosimilmente nelle lezioni natorpiane di storia della filosofia moderna seguite a Marburgo. Insieme alla menzionata *Habilitationsschrift* cartesiana, la *Probevorlesung* tenuta dal filosofo ventisettenne annunciava i lineamenti del ricco programma di ricerca che sarebbe stato perseguito nel decennio successivo: come nei primi lavori su Leibniz e Descartes, così al centro dei contributi di Natorp sulla filosofia antica, Galileo, Copernico, Platone c'era l'interesse per la «preistoria del criticismo» (*Vorgeschichte des Kritizismus*) e per la ricostruzione dell'unità problematica della storia dell'idealismo che attraversava le epoche e consentiva di allineare pensatori anche cronologicamente distanti in nome del compito storico-sistematico di render conto del divenire della scienza⁹⁴.

Non stupisce, quindi, che nella *Probevorlesung* fosse messo in particolare risalto il confronto di Leibniz con la scienza moderna, la matematica e la fisica, un tema ben presente anche in Cassirer. Natorp cercava di mostrare come Leibniz potesse sostenere tanto una concezione meccanicistica della realtà quanto un idealismo critico genuino, aggirando una delle conseguenze in apparenza più ovvie del meccanicismo moderno, cioè la dottrina materialista. Egli spiegava in tal modo l'eliminazione di ogni influsso volontaristico dal concetto di forza e la critica al monopolio cartesiano dell'estensione sulla realtà, oppure la teoria della «infinità attuale» della natura «nella sua totalità e in ogni sua parte» e della «macchina naturale», che Leibniz avrebbe propugnato per spiegare l'apparente irriducibilità della vita alla causalità lineare. Il concetto di meccanicismo ne usciva ridefinito ma confermato, anche in virtù della logica infinitesimale della generazione continua o di quella trasformazione del dato e dell'unità quantitativa in un «caso particolare» dell'unità qualitativa che era divenuto il compito infinito della conoscenza scientifica⁹⁵.

A differenza delle riserve di Cohen, negli anni Ottanta Natorp era già disposto ad affermare che la riflessione di Leibniz, in quanto fondazione rigorosa del determinismo e

Töpelmann, Gießen 1907. Sulla sua presunta rivalità con Cassirer, cfr. le pungenti pagine di T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., pp. 144-146, 264-266.

⁹⁰ Cfr. *Lettera di Ernst Cassirer a Paul Natorp*, 18. 08. 1901 (Berlino); 09. 09. 1901 (Starnberger See); 26. 11. 1901 (Berlino), in M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 293-298. Quella di Couturat era l'unica recensione del *Leibniz' System* in cui si richiamava l'attenzione sull'influsso di Natorp.

⁹¹ *Lettera di Paul Natorp ad Albert Görland*, 27. 11. 1898 (Marburgo), cit., p. 247.

⁹² *Lettera di Paul Natorp ad Albert Görland*, 13. 01. 1902, in H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, vol. II, p. 271.

⁹³ *Lettera di Paul Natorp ad Albert Görland*, 5. 12. 1898 (Marburgo), pubblicata in H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, vol. II, p. 253. Cfr. P. Natorp, *Leibniz und der Materialismus (Probevorlesung)*, 24. Oktober 1881), hrsg. v. H. Holzhey, «*Studia leibnitiana*», XVII (1985), pp. 3-14.

⁹⁴ Tra i principali lavori, cfr. Id., *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Hertz, Berlin 1884; *Galilei als Philosoph*, «*Philosophische Monatshefte*», XVIII (1882), pp. 193-229; *Die kosmologische Reform des Kopernikus in ihrer Bedeutung für die Philosophie*, «*Preußische Jahrbücher*», XLI (1882), pp. 335-375; *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in die Idealismus*, Dürr, Leipzig 1903. A proposito del suo metodo storico-sistematico, Natorp affermava nell'introduzione alle *Forschungen* del 1884: «l'interesse per la filosofia classica non si può separare da quello richiesto dalla filosofia moderna all'uomo moderno, che si è nutrito del suo spirito in modo consapevole o inconsapevole. Se vogliamo comprendere un filosofo antico dobbiamo perciò necessariamente comprenderlo a partire da concetti moderni, perché noi siamo moderni» (*ivi*, p. V).

⁹⁵ P. Natorp, *Leibniz*, cit., pp. 5-8.

dell'idealismo, conducesse «al centro di quella filosofia che aveva sconfitto il materialismo, cioè la filosofia kantiana». Natorp comprovava l'ambiziosa tesi con una rilettura del carteggio tra Leibniz e De Volder, tanto robusta dal punto di vista teoretico quanto non esente da forzature della lettera del testo, dove la metafisica leibniziana era interpretata alla luce del problema della conoscenza e la monade era definita come «unità formale, ideale, concettuale» posta a fondamento del molteplice⁹⁶. La sostanza leibniziana diventava così la legge del molteplice nel senso del principio ordinatore della serie dei fenomeni e in quanto «unità invariabile degli stati mutevoli dello stesso soggetto, all'interno della quale è espressa l'intera serie dei mutamenti come accade per una serie algebrica nella sua formula o per tutti i punti di una curva nell'equazione che ne esprime la natura o la legge»⁹⁷.

Per Natorp era questo il modo con cui la filosofia di Leibniz aveva offerto strumenti indispensabili ad un idealismo che intendesse essere qualcosa di più di un semplice «poetare di idee»⁹⁸, giacché vi era pensato in modo rigoroso il rapporto tra realtà e sostanza ed era fugato ogni rischio di scambiare per parvenza l'esperienza condizionata dalle idealità del pensiero. L'esperienza scientifica, poiché regolata in anticipo dal pensiero secondo la logica del continuo, doveva corrispondere all'orizzonte di possibilità progettato dalla matematica. La costruzione in anticipo dell'esperienza possibile secondo leggi, cioè la matematizzazione originaria dell'esperienza, era ciò che consentiva a quelle stesse leggi di valere nel caso concreto, assicurandone la realtà. Leibniz si confermava in tal modo meccanicista ed idealista, in quanto «non faceva valere per la scienza altra realtà che quella della legge dei fenomeni». Contro la concezione materialista per cui la realtà è qualcosa di dato, Leibniz aveva mostrato come «l'unità del concetto di legge sia sempre relativa» e perciò l'oggetto reale sia sempre e soltanto «un compito infinito»⁹⁹.

Evidenziando in tal modo la duplice polemica leibniziana contro la riduzione dell'idealismo a spiritualismo e contro il concetto ingenuo di realtà empirica del materialismo, Natorp poteva concludere – divergendo da Cohen – che in Leibniz «non c'è proposizione che non concordi con la dottrina fondamentale di Kant»¹⁰⁰. Anche la centralità storico-filosofica del carteggio con De Volder rappresentava un ulteriore forte motivo di continuità nell'interpretazione natorpiana della filosofia di Leibniz – Natorp avrebbe ribadito la sua posizione a vent'anni di distanza in una lettera a Görland¹⁰¹ – ed è tanto più significativa in quanto avrebbe costituito uno dei punti d'appoggio del *Leibniz' System*.

Anche per Cassirer, infatti, la sostanza leibniziana doveva essere intesa come «modello del puro essere concettuale» ed «espressione della realtà nella misura in cui contiene e restituisce relazioni valide tra i fenomeni in una unità»¹⁰². Recependo in tal senso le suggestioni natorpiane, il volume del 1902 segnava indubbiamente una discontinuità rispetto alle consuete esposizioni del sistema di Leibniz o alle soluzioni prospettate dai contributi più recenti della *Leibniz-Renaissance*, riassumendo gli sforzi della scuola di Marburgo di ridefinire l'immagine del pensatore del calcolo infinitesimale. La filosofia leibniziana era

⁹⁶ *Ivi*, pp. 8-9.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 10: «la sostanza contiene l'intera serie dei suoi fenomeni in sé come unità».

⁹⁸ *Ivi*, p. 10.

⁹⁹ *Ivi*, p. 13.

¹⁰⁰ *Ibid.* Natorp precisava però che si trattava del Leibniz “genuino” e non di quello mediato dalla scolastica wolffiana, contro cui lo stesso Kant aveva polemizzato (cfr. *ivi*, p. 14).

¹⁰¹ Cfr. *Lettera di Paul Natorp ad Albert Görland*, 27. 11. 1898 (Marburgo), pubblicata in H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, vol. I, cit., pp. 247-249.

¹⁰² *LS*, p. 323; trad. it., p. 267. In un altro passo, Cassirer affermava: «la monade stessa non è altro che una simile ipotesi basilare. Queste idee sono state sviluppate in forma massimamente chiara nell'epistolario con De Volder, uno dei testimoni più importanti per la formazione matura del sistema» (cfr. *ivi*, p. 330; trad. it., p. 273). Per valutare l'importanza di queste giovanili meditazioni leibniziane di Cassirer, si tenga presente il ruolo decisivo giocato dal concetto di legge come ordinamento seriale e funzione generatrice in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* del 1910. Sintomatica, a questo proposito, era già un'osservazione di Elsenhaus, che recensendo il volume criticava la «trasformazione della metafisica leibniziana in una critica della conoscenza ed in una teoria della funzione» (*Bericht*, cit., p. 268).

ricostruita da Cassirer alla luce di uno dei problemi centrali del neocriticismo marburghese, vale a dire la fondazione dell'esperienza scientifica nel suo divenire storico, la legittimazione razionale del nesso tra idealità e realtà. Il giovane filosofo adottava le soluzioni sistematiche sviluppate da Cohen nel ventennio precedente, ma al contempo si avvicinava a Natorp nella valutazione più puntuale del pensiero di Leibniz e nella sua audace considerazione criticistica.

Questo tratto caratteristico, nascosto tra le pieghe di un'opera di "scuola", espose il *Leibniz' System* alle obiezioni di coloro che si aspettavano un saggio storiografico e non potevano perciò non rilevare le rigidità e le forzature cui era sottoposta la rilettura cassireriana del pensiero di Leibniz. A tal riguardo, però, era in fondo già stata rivelatrice la chiusa della *Probevorlesung*, in cui Natorp affermava che «non importa se Leibniz avesse avuto una piena consapevolezza delle ultime conseguenze delle sue vedute, le stesse che a noi – dopo Kant e le numerose vittorie e sconfitte del materialismo – stanno davanti agli occhi in modo di gran lunga più chiaro. In ogni caso le sue dottrine conducono in linea retta a quella meta, e questo per il progresso della conoscenza è ciò che conta»¹⁰³. Erano parole, queste, in cui era implicita una dichiarazione programmatica sul rapporto tra filosofia e storia della filosofia, tra sistema e storia, che avrebbe alimentato negli anni a seguire buona parte dell'elaborazione filosofica della scuola di Marburgo e, con essa, anche quella del giovane Cassirer.

2.1.5 Dopo essersi occupato dei «concetti fondamentali» della matematica e della meccanica, nella terza sezione del *Leibniz' System* Cassirer passava a considerare la «metafisica» leibniziana e, in particolare, prendeva le mosse dal «problema della coscienza» e dal «problema dell'individuo», sezioni al cui centro c'era il concetto di monade come unità cosciente e come sostanza individuale. Questo doppio impianto rifletteva già, in qualche misura, il duplice impulso ricevuto a Marburgo: l'idea di una coscienza in generale, ad esempio, riceveva la sua funzione sistematica in quanto – cohenianamente – fondazione unitaria dei principi e delle condizioni di possibilità della scienza, «coscienza della conoscenza (*Bewusstseins der Erkenntnis*)»¹⁰⁴, ma nel suo contenuto riecheggiava anche momenti delle ricerche psicologiche intraprese da Natorp alla fine degli anni Ottanta¹⁰⁵.

Cassirer definiva infatti il concetto leibniziano di coscienza intendendolo come «riferibilità (*Bezogenheit*) di un contenuto molteplice ad un'unità che lo esprime e lo rappresenta»¹⁰⁶, cercando fin da subito di fugare ogni fraintendimento soggettivistico o psicologistico. Non ci si poteva arrestare alla separazione tra pensiero e pensato, ma la coscienza doveva essere riconosciuta come l'unità della relazione entro cui soggetto e oggetto diventano punti di vista differenti sul medesimo compito inconcludibile di determinazione della realtà. Nel concetto leibniziano di coscienza – riletto da Cassirer alla luce della lezione natorpiana – i poli soggettivo ed oggettivo non erano intesi più cartesianamente come sostanze isolate e contrapposte, ma piuttosto come direzioni di soggettivazione e oggettivazione di un medesimo processo di determinazione¹⁰⁷. In questa prospettiva, l'oggetto era diventato "fenomeno" nel senso di una «serie di determinazioni relative» e di «un'espressione di relazioni»¹⁰⁸ riferita all'unità di un sistema di leggi costitutive – cioè *phenomenon bene fundatum* – mentre il soggetto era ridefinito come «espressione del sistema dei fondamenti oggettivi della coscienza»¹⁰⁹. La filosofia leibniziana aveva fissato per la prima volta questo concetto rigoroso di coscienza, il cui punto d'avvio è un'esperienza scientifica che contiene

¹⁰³ P. Natorp, *Leibniz*, cit., p. 13.

¹⁰⁴ *LS*, p. 327; trad. it., p. 270.

¹⁰⁵ Cfr. P. Natorp, *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis*, «Philosophische Monatshefte», 23 (1887), pp. 257-286; Id., *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Mohr, Freiburg 1888.

¹⁰⁶ *LS*, p. 316; trad. it., p. 261.

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 317; trad. it., p. 262.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 320; trad. it., pp. 265-266.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 325; trad. it., p. 269.

già da sempre la relazione dinamica soggetto-oggettiva come unità correlativa e fenomeno originario¹¹⁰: chieder conto della realtà oltre i fenomeni era un fraintendimento di quest'essenziale relazione ed equivaleva ad assumere come esistente l'oggetto rappresentato sulla superficie dello specchio¹¹¹.

Cassirer si rifaceva quindi alla dottrina psicologica leibniziana, in particolare alle nozioni di attività rappresentativa e appetitiva, per mostrare che l'idea di un'unità cosciente non esaurisce la ricchezza del concetto di monade. Egli interpretava infatti l'*appetitus* (*Streben*) come «pura tendenza della coscienza a procedere continuamente di contenuto in contenuto»¹¹², alla luce cioè di quella fondamentale operazione di anticipazione del dato nel pensiero che già si era rivelata feconda nella matematica con il concetto di differenziale e nella dinamica con quello di forza¹¹³. In Leibniz l'unità estensiva della coscienza rappresentativa, espressa dal concetto di monade, doveva essere perciò ricondotta all'unità intensiva della coscienza appetitiva in quanto possibilità di unificazione di contenuti: se la coscienza come unità della rappresentazione del molteplice era intesa come il riferimento cosciente al dato, come unità dell'appetizione essa ora diveniva la condizione di possibilità della stessa unificazione del molteplice nella rappresentazione, ossia la riferibilità come possibilità-di-esser-riferito (*Bezogenheit*) di un contenuto¹¹⁴. Caratterizzare la coscienza come *unio* e non come *unitas*, specificare l'unità cosciente nel senso dell'«atto dell'unificare» e dell'«unità dell'operazione, non dell'elemento» era servito a Leibniz – spiegava Cassirer – per fugare il rischio che l'originaria generale correlazione soggetto-oggettiva fosse ridotta ad un suo caso particolare, quello del rispecchiamento soggettivo di un oggetto dato¹¹⁵.

A dispetto del linguaggio leibniziano, per Cassirer l'intenzione sistematica della monadologia non era stata pertanto comprendere la realtà come un insieme di sostanze sussistenti ma invece ricercare nelle sostanze la «legge generatrice della realtà», «la legge immanente dei fenomeni»¹¹⁶. Non stupisce quindi che, in questo passaggio-chiave, il giovane filosofo evocasse quello stesso carteggio con De Volder su cui già Natorp, vent'anni prima, aveva richiamato l'attenzione. Proprio «contro il cartesiano De Volder» Leibniz aveva sottolineato che «la coscienza non si esaurisce mai nella relazione ad un singolo oggetto delimitato, ma il suo carattere fondamentale va colto nella tendenza alla produzione del non-dato secondo una legge determinata»¹¹⁷. In quanto coscienza la monade era perciò ridefinita da Cassirer come «fonte viva e fondamento unitario da cui scaturiscono i contenuti»¹¹⁸, vale a dire tanto come «espressione complessiva del sistema delle verità eterne» quanto come «espressione generale dell'atto di unificazione e di connessione legale con cui i fenomeni diventano oggetti, fenomeni ben fondati»¹¹⁹.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 330-332; trad. it., pp. 272-275.

¹¹¹ *Ivi*, p. 320; trad. it., pp. 265-266. Alludiamo alla metafora usata da Kant nell'*Appendice alla dialettica trascendentale*: «ora scaturisce per noi l'illusione che queste linee direttrici si diramino da un oggetto posto al di fuori del campo della conoscenza possibile empiricamente (come gli oggetti sono visti dietro la superficie dello specchio)» (cfr. I. Kant, *KrV*, A 666, B 694), ben presente anche in H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Dümmler, Berlin 1877¹, p. 83; trad. it., *La fondazione kantiana dell'etica*, a cura di G. Gigliotti, Milella, Lecce 1983 (eseguita sulla seconda edizione del 1910), p. 94.

¹¹² *LS*, pp. 333-334; trad. it., pp. 275-276.

¹¹³ *Ivi*, pp. 167-172, 269-271; trad. it., pp. 136-140, 219-221.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 334; trad. it., p. 276.

¹¹⁵ *Ivi*, pp. 336-337; trad. it., pp. 277-278.

¹¹⁶ *Ivi*, pp. 337-338; trad. it., pp. 278-279.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 334; trad. it., p. 276: «Tendenz zur Hervorbringung des Nichtgegebenen nach einem bestimmten Gesetze».

¹¹⁸ *Ibid.* A tal riguardo, Cassirer menzionava il passo leibniziano: «*fons et fundus idearum, ejusdem corporis diversarum, praescripta lege nasciturarum*» (cfr. *Lettera di Leibniz a De Volder*, 24.3.1699/3.4.1698 in *Die philosophischen Schriften*, cit., Bd. II, p. 172).

¹¹⁹ *Ivi*, p. 343; trad. it., p. 283.

Se con ciò la monade era riconosciuta come fondazione complessiva dei fenomeni e della natura come insieme di leggi, rimaneva però ancora non del tutto chiarito – argomentava Cassirer – come quello stesso concetto potesse fondare «l'esperienza concreta di oggetti» e la «particolarità del caso singolo», che non sembravano essere al centro del modo di considerazione «generale» della scienza¹²⁰. Questo bisogno di integrare la fondazione metafisica della scienza matematica della natura sarebbe emerso, in Leibniz, dinanzi al fenomeno indagato dalla scienza descrittiva della biologia, l'organismo vivente, la cui legalità non era riducibile a quella logico-matematica e richiedeva una determinazione più ricca del concetto di realtà¹²¹. Il problema della coscienza sfociava nel problema dell'individualità e in quest'ottica Cassirer dedicava i successivi capitoli della sua trattazione della metafisica all'illustrazione delle differenti figure dell'individualità nel sistema di Leibniz – dall'individuazione empirica e spazio-temporale a quella organica, fino alla forma di vita spirituale.

A questo «nuovo compito logico» era però connaturato anzitutto il rischio di una riapertura del solco tra pensiero e realtà, generale e particolare che era stato ricomposto con il concetto di coscienza. Cassirer aveva già sollevato questo problema nel capitolo sul «concetto di forza e il problema della realtà» in rapporto alla concezione leibniziana dell'infinito matematico e della funzione produttiva delle idealità di spazio e tempo, mostrando come fosse indispensabile sottrarre il concetto di realtà (*Wirklichkeit*) al monopolio dell'esistenza (*Dasein*) e restituirlo così all'idealismo¹²². Ancora una volta, secondo la lezione marburghese, il banco di prova di un idealismo che non volesse essere un semplice «poetare di idee» era raggiungere un concetto sicuro di realtà¹²³, ma nel *Leibniz' System* la chiave d'accesso al problema dell'individualità nella fondazione delle differenti legalità consisteva ora – come vedremo – nel superamento della stessa contrapposizione tra generalizzazione e individualizzazione in virtù della funzione mediatrice assolta dal principio di armonia, secondo cui in ciascun individuo dovevano essere riconosciute simbolicamente tanto la ragione dell'universalità quanto il carattere della particolarità. Per Cassirer nello stile filosofico di Leibniz si conservavano intatte, al tempo stesso, l'universalità del sistema e la determinatezza delle forme individuali e in ciò doveva essere colto il portato più ricco della monade leibniziana, in quanto legalità del particolare.

La prima figura esaminata nel *Leibniz' System* era quella dell'individualità empirica, «designata all'interno dell'esperienza spazio-temporale dalla sua riferibilità ad una particolare posizione nei sistemi generali di ordinamento». Il problema posto dall'individuale era infatti, in primo luogo, quello della divaricazione tra verità di ragione e verità di fatto, della resistenza di quest'ultime ad essere espresse in forma compiuta dal

¹²⁰ *Ibid.* «Si dà ora un essere», affermava Cassirer, che sembra «sottrarsi alla determinazione mediante i principi della scienza» (cfr. *ivi*, p. 340; trad. it., p. 283).

¹²¹ Sul passaggio dalla scienza matematica della natura alla scienza descrittiva, cfr. i capitoli sulla «cosa in sé e le idee» e sul «principio della finalità formale» in H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (1885²), cit., pp. 638-701, da leggere insieme alla prima parte sui «risultati della dottrina dell'esperienza nel loro rapporto alla possibilità di un'etica» di Id., *Kants Begründung der Ethik* (1877¹), cit., pp. 18-116; trad. it., pp. 31-126. A tal riguardo, Ferrari insisteva sulla convergenza tra la prospettiva coheniana e quella cassireriana (cfr. M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 238-239).

¹²² Cohen aveva dato in prima istanza al capitolo sulla cosa in sé della *Kants Theorie der Erfahrung* il titolo «l'idealismo trascendentale come realismo empirico» (cfr. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871¹, p. 239). Sulla non identificabilità di realtà ed esistenza, cfr. anche H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (1877¹), cit., pp. 1-4, 19-29; trad. it., pp. 12-15, 32-43. Nella definizione leibniziana di forza – «*vis derivativa est ipse status praesens, dum tendit ad sequentem seu sequentem praeinvolvit, uti omne praesens gravidum est futuro*» – Cassirer leggeva l'esigenza di cogliere la realtà effettuale non più come uno stato di cose irrelate ma come «sezione temporale» e «concentrazione di relazioni» (cfr. *LS*, pp. 260-264; trad. it., pp. 212-215; cfr. G. W. Leibniz, *Lettera a De Volder*, 21. 01. 1704, in *Die philosophischen Schriften*, cit., Bd. II, p. 262). E' noto che la metafora del «presente gravido del futuro» sarebbe divenuta un motivo ricorrente in tutta l'elaborazione cassireriana successiva.

¹²³ Cfr. P. Natorp, *Leibniz*, cit., p. 10. Ciò esprimeva l'esigenza del neocriticismo marburghese di guadagnare un concetto idealistico rigoroso di realtà contro la forma spiritualista o materialista di riduzionismo.

pensiero: un conto era ottenere il concetto geometrico di sfera, un altro quello di un oggetto sferico reale, perché la comprensione di uno «stato di cose individuale» sembra scontrarsi con «l'infinita serie di condizioni» in cui la sua verità può essere scomposta e configurare quindi un processo inconcludibile¹²⁴. La via d'uscita da quest'aporia era stata però già preannunciata nelle indagini sul concetto di coscienza, dove la monade «da espressione dell'unità delle leggi astratte» era stata definita come «creatrice di tutti i suoi contenuti individuali», ed era perciò sufficiente confermare questa importante «restrizione» applicata al concetto di esperienza, secondo cui «i contenuti particolari dell'essere» erano intesi soltanto come esito della «particolarizzazione della legge (*Besonderung des Gesetzes*)»¹²⁵.

Cassirer illustrava questa ridefinizione del problema della contingenza con l'esempio matematico del numero irrazionale, che non può mai essere formulato in modo conclusivo ed al tempo stesso è rigorosamente fissato da una regola che esprime la serie infinita delle sue cifre e consente per iterazione la loro determinazione continua¹²⁶. L'apparente frattura tra verità di ragione e di fatto veniva perciò a cadere: come il numero irrazionale, anche l'individuale empirico era concepibile come particolarizzazione e continua applicazione della sua legge, «i principi razionali e la loro applicazione ed esecuzione» erano «le condizioni per il darsi dell'individualità». L'oggetto empirico non era più il dato «non razionale» accolto dall'esterno, ma qualcosa «da razionalizzare»: esso non trovava un'espressione razionale compiuta, ma soltanto un'espressione approssimata nel processo inconcludibile dell'analisi, per cui generale e particolare si rivelavano momenti correlativi di una medesima concrezione originaria¹²⁷. In questa riformulazione del problema leibniziano Cassirer si mostrava senz'altro più vicino alla lezione natorpiana del *fieri* che a quella di Cohen: se l'individuo empirico è colto solo nel processo di particolarizzazione della legge, allora «il *Faktum* non ci è mai dato (*gegeben*) come conclusione di una serie di operazioni intellettuali ma rappresenta ogni volta soltanto il compito (*Aufgabe*) di una determinazione ulteriore»¹²⁸.

Era quindi preso in esame da Cassirer il problema posto dall'individualità dell'introspezione psicologica, quel «fatto dell'autocoscienza» che rivendica «valore autonomo» in quanto presenterebbe l'esperienza di una certezza immediata e posseduta nella sua unicità da ciascuna coscienza empirica¹²⁹. Anche qui l'idealismo leibniziano sembrava confrontarsi con una realtà impermeabile al pensiero: al mondo degli oggetti esterni, ricompreso nel sistema delle leggi dell'esperienza, si contrapponeva apparentemente quello di un'esperienza interna assoluta e irrelata: l'«io, solo ora, solo nel rimando all'esperienza vissuta psichica individuale, sembra ottenere una realtà autentica»¹³⁰.

La soluzione era fornita dalla «profanazione» leibniziana del concetto di autocoscienza, assimilata alle verità di fatto e perciò fondata più originariamente nella legalità dell'esperienza espressa dalla sostanza individuale: da cartesiano «fondamento razionale di ogni conoscenza e criterio di chiarezza ed evidenza concettuale» l'autocoscienza era stata ridotta – affermava Cassirer – a semplice «espressione di un fatto» che non può «fungere da fondamento della necessità scientifica oggettiva nell'ambito teoretico». Ma ciò significava poter trarre un'importante inferenza: il «concetto del sé» – che in prima battuta era una prova apparente dell'isolamento di ciascun individuo e, in quanto «fondamento insufficiente», era stato invece ricondotto al concetto metafisico di monade – «si innalzava ad un significato cosmico ed universale» e «rimaneva riconosciuto come meta ultima a cui doveva condurre

¹²⁴ *LS*, p. 344; trad. it., pp. 283-284.

¹²⁵ *Ivi*, p. 347; trad. it., p. 285.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, p. 347; trad. it., p. 286: «la legalità nel progresso degli elementi razionali dà misura e determinatezza al numero irrazionale».

¹²⁷ Cfr. *ibid.*: nel caso delle verità di fatto «il particolare e il generale, sebbene non possano mai essere fatti coincidere a nessun grado di conoscenza, designano nondimeno una ed una stessa unità immanente».

¹²⁸ *Ivi*, p. 348; trad. it., p. 287.

¹²⁹ *Ivi*, p. 352; trad. it., p. 289.

¹³⁰ *Ivi*, p. 353; trad. it., p. 290.

ogni spiegazione del mondo». Rimarcando la differenza con Spinoza, Cassirer rilevava come in Leibniz la singola coscienza si scoprisse in tal modo portatrice del sistema di principi dell'esperienza e conservasse intatto, al tempo stesso, il proprio valore di esistenza individuale. L'individualità era certo la porta d'accesso per l'universalità, ma per esserlo doveva rimanere confermata nella propria realtà, non essere degradata a parvenza o ad accidente della sostanza¹³¹.

L'insistenza sul valore universale del concetto di individualità era senz'altro uno dei leitmotiv dell'interpretazione cassireriana di Leibniz che avrebbe caratterizzato anche l'analisi delle sue riflessioni etico-politiche, giacché l'individuo doveva esser confermato ad ogni snodo cruciale del sistema come il «modello valido» per «delineare il piano dell'universo complessivo e della sua costituzione». Sebbene Leibniz avesse razionalizzato la contingenza al prezzo della ipostatizzazione di un intelletto assoluto, nella sua intenzione sistematica – sosteneva Cassirer – l'individualità rimaneva «l'unico modo in cui ci si rivela immediatamente la realtà», «l'unico tipo concettuale secondo cui dobbiamo formare la realtà metafisica», la cifra stilistica dell'essere universale. In Leibniz «l'intera realtà» si rappresentava perciò «come un complesso (*Inbegriff*) di soggetti individuali che sviluppano serie particolari di contenuti coscienti da se stessi e secondo leggi particolari»¹³².

Non era quindi un caso che, a questo punto, Cassirer richiamasse il concetto leibniziano di armonia per rispondere all'interrogativo su come l'individualità, da un lato, potesse essere l'impronta della costituzione dell'essere universale e, dall'altro, proprio nel far questo essa confermasse la propria particolarità: secondo il «postulato» dell'armonia, infatti, «ogni frammento limitato e ristretto dell'universo che siamo capaci di dominare con lo sguardo è espressione della legalità generale del sistema complessivo (*Ausdruck der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Gesamtsystems*), è rappresentante incarnato della forma e dell'ordinamento del tutto (*Repräsentant für die Form und Ordnung des Ganzen*)»¹³³. Solo perché nel sistema di Leibniz è postulata l'armonia, l'individuale non è mera esistenza irrelata e contingenza assoluta, ma si trasforma in necessità ipotetica ed in simbolo dell'universale: «la coscienza» – scriveva Cassirer nelle pagine dedicate alla teodicea – «non è parte, ma simbolo del tutto (*Das Bewußtsein ist kein Teil, sondern ein Symbol des Alls*)»¹³⁴.

Cassirer esaminava quindi il «problema» posto all'idealismo leibniziano dall'«individuo nella biologia», cioè da quella prospettiva più ricca sulla realtà intesa ora come «essenza dei fenomeni e degli sviluppi biologici», come materia organizzata in forme complesse che, di nuovo, sembrano sottrarsi ad una rigorosa comprensione. La concettualità della meccanica poteva infatti concepire il corpo come semplice individuazione spazio-temporale e «totalità informe», ma non aveva presa su di esso come soggetto di fenomeni vitali che sembravano eccipire il principio di causalità lineare rimandando ogni volta alla questione del fine della sua attività¹³⁵. Anche in questo caso, si trattava di illustrare come la filosofia leibniziana fosse riuscita a ricomporre l'apparente frattura nella continuità del pensiero, mostrando come i nuovi sviluppi fossero soltanto approfondimenti della serie sistematica e, in quest'ottica, la monade offrisse anche una fondazione razionale del vivente, tenendo insieme determinismo meccanico e finalità, e superando l'impressione che la vita, nella sua libertà d'iniziativa e di

¹³¹ *Ivi*, pp. 353-355; trad. it., pp. 291-292.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ivi*, p. 428, n. 255; trad. it., pp. 249 e 458, n. 104. Si tratta in effetti di una parafrasi del passo leibniziano: «*Mens non pars est, sed simulacrum divinitatis, repraesentativum universi, civis divinae Monarchiae*» (cfr. G. W. Leibniz, *Epistola ad Hanshium de philosophia Platonica sive de entusiasmo Platonico* (1707), in *Leibnizii opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia*, hrsg. v. J. E. Erdmann, Eichler, Berlin 1840, p. 447).

¹³⁵ *LS*, p. 358; trad. it., p. 294.

posizione di fini, incarnasse la confutazione continua del principio scientifico della legalità naturale¹³⁶.

Era un passaggio-chiave non soltanto per la filosofia leibniziana, ma anche in vista dell'esigenza sistematica dalla scuola di Marburgo. Già August Stadler, nel 1874, si era occupato della congiunzione tra giudizio causale e giudizio teleologico, approfondendo le riflessioni coheniane della prima edizione della *Kants Theorie der Erfahrung* con un'indagine sulla dialettica trascendentale kantiana¹³⁷, ma questo problema sarebbe stato affrontato negli anni successivi soprattutto da Cohen, prima nella *Kants Begründung der Ethik* e poi della seconda edizione della *Kants Theorie der Erfahrung*¹³⁸. Nell'opera del 1877, ad esempio, alla illustrazione del significato regolativo (*regulativ*), limitativo (*begrenzend*) ed ipotetico (*hypothetisch*) delle idee di ragione, intese come «linee direttive» immanenti verso «il fine ultimo di tutta la ricerca», cioè «l'unità sistematica»¹³⁹, Cohen faceva seguire l'interrogativo «se la connessione teleologica appartenga all'unità sistematica in generale, oppure se essa sia qualcosa di estraneo alla scienza della natura e addirittura non la danneggi»¹⁴⁰. La soluzione coheniana consisteva nel suggerire che l'idea del fine non fosse in contrapposizione a quella della causalità, ma dovesse essere intesa come suo ampliamento ed integrazione sistematica, come il «portare a termine» l'uso sintetico dei concetti¹⁴¹.

Da parte sua, come già aveva fatto Natorp, Cassirer richiamava la nota distinzione leibniziana tra macchina artificiale e macchina naturale¹⁴²: la prima, costituita da un numero analiticamente finito di componenti, la cui esistenza era strumentale al suo funzionamento; la seconda, organizzata anch'essa in parti, che però erano a loro volta scomponibili all'infinito in ragione della loro complessità. Il pensatore del calcolo infinitesimale disponeva però degli strumenti capaci di risolvere in modo deterministico anche la forma complessa del vivente: pur sembrando «sottrarsi ad una conoscenza compiuta», l'organismo in realtà non esprimeva «un essere assolutamente diverso» perché, in fondo, «la stessa legalità meccanica si rappresentava in esso solo con una complicazione e concrezione» che non consentiva mai di risolverlo «del tutto» nelle sue componenti¹⁴³.

In modo caratteristico la comprensione dei fenomeni biologici era eseguita con un nuovo rovesciamento dei rapporti e con una fondazione dell'estensivo nell'intensivo. La prima conseguenza era che non soltanto il singolo organismo ma, in virtù dell'armonia, l'intero universo era concepito da Leibniz come una macchina complessa ed un essere animato, non però nel senso dell'ilozoismo, ma in quello di un graduale articolarsi di formazioni che si differenziano tra loro per il livello di organizzazione, nonché per l'intensità e la qualità della loro attività rappresentativa e appetitiva¹⁴⁴. Una seconda conseguenza della comprensione

¹³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 360-361; trad. it., p. 296.

¹³⁷ A. Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, Dümmler, Berlin 1874. Su quest'aspetto, cfr. G. Gigliotti, *Presentazione*, in H. Cohen, *La fondazione kantiana dell'etica*, cit., pp. XII-XIII.

¹³⁸ Cfr. *supra*, parte 2, n. 121 e 122.

¹³⁹ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (1877¹), cit., pp. 81-82; trad. it., pp. 92-93. Si tenga presente che l'unico passo di quest'opera coheniana menzionato da Cassirer nel *Leibniz' System* riguardava il significato ideal-regolativo dello spazio e la critica alla sua sostanzializzazione in Descartes (cfr. *LS*, p. 44, n. 78; pp. 36, 418 e n. 70).

¹⁴⁰ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (1877¹), cit., p. 89; trad. it., p. 99.

¹⁴¹ Cohen aveva affermato che «l'idea della causalità significa il fine» in quanto il fine rappresenta «un proseguimento e un allargamento del principio di causalità fino al limite della sua utilizzabilità» (cfr. *ivi*, p. 91; trad. it., p. 101).

¹⁴² Cfr. P. Natorp, *Leibniz*, cit., p. 6.

¹⁴³ *LS*, pp. 360-361; trad. it., p. 296. Qui Cassirer richiamava G. W. Leibniz, *Monadologie*, in *Leibnitii opera philosophica*, cit., §64, p. 710: «chaque corps organique d'un vivant est une espèce de Machine divine, ou d'un automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels [...] les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivans, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini».

¹⁴⁴ *LS*, p. 354; trad. it., p. 291.

infinitesimale della vita in Leibniz concerneva il rapporto tra le parti e il tutto. Per l'infinita divisibilità delle parti – rilevava Cassirer – ogni componente dell'organismo diviene a sua volta un organismo e, in tal senso, non è riducibile ad un esclusivo rapporto strumentale: «la parte è perciò non soltanto il mezzo dell'economia del tutto, ma si presenta con il diritto dell'individuo»¹⁴⁵.

In quanto però il pensiero che cerca di determinare una certa esistenza biologica rischia di dissiparla nelle sue infinite costituenti, affinché l'infinita divisibilità dell'organismo non compromettesse la sua esistenza individuale si doveva assumere fino in fondo – argomentava Cassirer – il significato “dinamico” della metafisica idealistica leibniziana. L'unità biologica fondata nella monade non poteva essere più pensata come la semplice aggregazione spaziale delle sue componenti, ma doveva essere intesa – come già accaduto per il concetto di forza e di coscienza – come unità di una configurazione e di uno sviluppo, come identità della relazione tra le parti nei mutamenti di stato. La monade poteva essere pertanto radice dell'individualità organica solo perché esprimeva «l'unicità e la natura propria di un determinato susseguirsi temporale di stati», ossia la loro tendenza unitaria a svilupparsi secondo uno scopo comune. In questa prospettiva, una certa sezione di materia era identificabile come un «organismo» solo «nella misura in cui noi pensiamo riposta in esso e preformata una tale legge particolare che comprenda tutte le sue future determinatezze»: maggiore è il grado di complessità di una vita, maggiore è la sua capacità di afferrare l'orientamento del suo sviluppo, sebbene una simile conoscenza rimanga una verità di fatto e, dal proprio punto di vista particolare, giunga a descrivere solo la storia di una vita¹⁴⁶.

Per Cassirer la soluzione leibniziana al problema dell'individualità biologica poggiava, dunque, su un cambiamento di prospettiva, mentre l'accoglimento del concetto di finalità nella scienza descrittiva e la legittimazione di un doppio sguardo sulla realtà promuoveva un cambiamento nella «gerarchia logica dei concetti» del sistema leibniziano senza però snaturarne la struttura. In prima istanza, la spiegazione meccanica doveva esser fatta valere anche nei confronti dell'organismo, salvo poi richiedere – in linea con la lezione coheniana – un'integrazione ed un passaggio alla spiegazione teleologica. La concezione dello sviluppo organico come risultato di una successione di sollecitazioni e cause esterne era momento necessario ma non sufficiente per comprenderne il significato, visto che «la causalità era in grado di eseguire le determinazioni di rapporto nel passaggio tra i singoli membri della serie» ma non poteva «concepire la serie stessa nella totalità dei suoi membri e nel suo sollevarsi e differenziarsi da tutte le altre serie». Pensato alla luce del suo orientamento ad uno scopo, lo sviluppo di ogni «mutamento» di un organismo rappresentava perciò «la caratteristica risposta di un'originaria fondamentale configurazione a una determinata sollecitazione esteriore» ed era dunque «rivelazione indipendente della propria natura»¹⁴⁷.

Questa definizione rigorosa del concetto di individualità biologica, ben espresso dal riferimento leibniziano all'*entelechia*, era nel *Leibniz' System* di Cassirer la premessa indispensabile per porre, a partire da un doppio ordine di considerazioni, il nuovo problema del passaggio dalla forma di realtà della vita in generale a quella della vita spirituale. Si tratta però anche di uno sviluppo significativo per una ricerca sul pensiero politico cassireriano perché a questo snodo corrispondeva, dal punto di vista sistematico, la transizione dalla fondazione della scienza descrittiva biologica, che era stata raggiunta con il più ricco concetto di sostanza individuale come centro di finalità, alla fondazione delle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*), in cui quell'approfondimento doveva proseguire ed in cui il

¹⁴⁵ Ivi, p. 361; trad. it., p. 297. A tal riguardo, Cassirer ricordava il celebre passo leibniziano: «*Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang*» (G. W. Leibniz, *Monadologie*, in *Leibnizii opera philosophica*, cit., §67, p. 710).

¹⁴⁶ LS, pp. 362-363; trad. it., pp. 297-299.

¹⁴⁷ Ivi, pp. 367-368; trad. it., pp. 301-302.

concetto leibniziano di finalità avrebbe finalmente ricevuto «un significato positivo e costitutivo»¹⁴⁸.

In primo luogo, Cassirer ricordava come il nesso tra continuità e armonia, riassunto nel caso del vivente dall'idea di sviluppo, avesse indotto Leibniz ad postulare una metamorfosi universale teleologicamente orientata¹⁴⁹, in cui lo sviluppo di ogni particolare serie biologica corrispondeva al progresso dell'organismo universale ed anche la morte, quindi, poteva essere intesa come una riconfigurazione delle relazioni tra le sostanze e solo un'apparente cessazione di esistenza. Ma una simile considerazione biologica dello sviluppo storico della natura offriva, secondo Cassirer, una porta d'accesso alla vita spirituale, nella misura in cui, nel caso delle monadi superiori, le anime razionali, quello sviluppo poteva essere inteso in modo più specifico come lo svolgersi e il disvelarsi nella loro storia di un più alto principio razionale. In tal modo, già le battute finali sull'individualità organica lasciavano presagire uno dei motivi conduttori della fondazione della conoscenza storica: come per il mondo della vita, così per il mondo degli accadimenti storico-spirituali non si sarebbe potuto parlare di una successione irrelata di stati di cose, ma piuttosto si sarebbe dovuto ricercare nella metafisica della monade il fondamento della manifestazione della finalità specifica delle anime razionali, vale a dire – come vedremo nel prossimo capitolo – il loro compito etico-politico¹⁵⁰.

Questo emergeva però anche da un secondo ordine di considerazioni, con cui erano tratte alcune conseguenze dalla concezione leibniziana della morte come metamorfosi. Per Cassirer questa teoria si allineava alla nuova immagine del mondo presentata dalla scienza moderna: affermando l'indistruttibilità di tutte le monadi e perciò non riconoscendo più nell'immortalità il tratto distintivo ed il privilegio delle anime superiori rispetto alle altre, Leibniz da una parte restituiva l'uomo al resto del creato e lo sottoponeva «alla legge fondamentale della natura e dello sviluppo», mentre dall'altra innalzava tutto l'essere alla vita spirituale, come testimoniava la dottrina delle *petite perceptions*. In virtù però di questa trasformazione poteva essere stabilita una continuità tra il divenire della natura e quello dello spirito, nella misura in cui storia e natura erano per Leibniz solo due prospettive differenti sulla medesima fondamentale unità cosmica¹⁵¹.

Colta in conclusione come espressione quasi goethiana dell'invarianza nello sviluppo, cioè dell'unità nella variazione della forma assicurata dai pilastri della continuità e dell'armonia, la monade diventava un ponte ulteriore, gettato ora in direzione del mondo spirituale, acquisendo un nuovo significato in vista della fondazione della realtà storico-spirituale e della sua destinazione etico-politica. Si richiedeva certo un allargamento del campo d'indagine, nel passaggio dal regno della natura e della vita a quello della società, della libertà e della storia, ma ciò – ribadiva Cassirer – non rappresentava nel *Leibniz' System* una soluzione di continuità, ma soltanto l'innalzamento ad un nuovo più complesso ordine sistematico¹⁵².

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 397; trad. it., p. 324.

¹⁴⁹ Nel testo cassireriano il rimando è a G. W. Leibniz, *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, in *Leibnizii opera philosophica*, cit., p. 180: «l'ordre de la nature demande, que tout se redéveloppe et retourne un jour à un état remarquable, et qu'il y ait dans ces vicissitudes un certain progrès bien réglé, qui serve à faire mourir et perfectionner les choses» (cfr. *LS*, p. 372, n. 112; trad. it., p. 304 e 438, n. 28).

¹⁵⁰ Cfr. *LS*, pp. 379-380; trad. it., pp. 310-311.

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 374-375; trad. it., p. 305: «sono le stesse causalità e forze a dominare il divenire nella natura e nella storia umana». A questo proposito, Cassirer richiamava l'attenzione sul nesso tra la concezione di Leibniz e quella sviluppata da Herder nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791).

¹⁵² Cfr. *LS*, pp. 377-378; trad. it., pp. 307-309.

2.2

Etica, diritto e storia

Il problema dell'individuo e della fondazione razionale della dimensione etico-politica

2.2.1 Le pagine dedicate a *Das Problem des Individuums im System der Geisteswissenschaften* sono senz'altro le meno studiate del volume del 1902, schiacciate come riflessioni d'appendice tra le indagini sulle scienze fisico-matematiche e la sezione conclusiva sull'*Entwicklungsgeschichte* del sistema leibniziano¹⁵³. Sono tuttavia diversi i motivi che inducono a richiamare l'attenzione su questo capitolo, non ultimo il fatto che Cassirer fosse il primo tra i marburghesi ad occuparsi del problema della fondazione delle scienze dello spirito in riferimento alla filosofia di Leibniz.

A destare interesse è però soprattutto la posizione assegnata a queste considerazioni nell'architettura del *Leibniz' System*. La trattazione doveva procedere all'inizio in modo centripeto e, dopo aver attraversato il «motivo matematico» ed il «motivo fisico»¹⁵⁴ del sistema, culminare nell'interpretazione del concetto di monade come unità cosciente e legge dei fenomeni. Si doveva quindi proseguire in modo centrifugo, mostrando il ruolo della sostanza individuale per la scienza del vivente ed infine per il complesso delle *Geisteswissenschaften*. A questa scansione, però, Cassirer metteva mano nell'edizione delle *Hauptschriften* leibniziane, facendo precedere la parte sulla biologia a quella sulla dottrina delle monadi. Non si trattava di un ripensamento, ma di «integrare le precedenti ricerche» con una differente scelta stilistica, la cui giustificazione consentiva al filosofo – «contro quanto supposto falsamente da alcuni critici» – di render conto del proprio operato. Nel *Leibniz' System* l'esposizione del concetto di monade, nei suoi «tratti generali» e più vicini al concetto kantiano di appercezione, doveva precedere quella dei suoi «successivi sviluppi» e non poteva dirsi conclusa, quindi, se non dopo aver “ridisceso” il sistema in direzione delle figure dell'individualità organica e spirituale. Nelle *Hauptschriften*, invece, la dottrina delle monadi era posta al «vertice», per mostrarne poi l'efficacia nei confronti dei diversi ambiti «in modo retrospettivo»¹⁵⁵. In ogni caso, ed è questo che importa, Cassirer confermava l'impianto fondazionale della sua ricostruzione del sistema di Leibniz, orientata secondo l'asse costituito dalle direzioni di fondazione delle differenti scienze ed imperniato nel concetto di monade¹⁵⁶.

¹⁵³ Per A. L. Rogers, *Review*, cit., p. 84 si tratta della sezione meno accurata del volume. Su di essa si soffermano anche le recensioni di J. Cohn, *Besprechung*, cit., pp. 389-391; L. Couturat, *Le système*, cit., pp. 92-94; E. Troeltsch, *Besprechung*, cit., pp. 641-642; T. Elsenhans, *Bericht*, cit., p. 264, sottolineando la torsione fortemente kantiana data da Cassirer alla filosofia pratica leibniziana. Nella *Cassirer-Forschung* hanno richiamato l'attenzione su queste riflessioni soprattutto B. Henry, *Libertà e mito in Ernst Cassirer*, cit., pp. 38-45; J. M. Krois, *Symbolic Forms und History*, cit., pp. 15-18; M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 242-251; Id., *Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers*, cit., pp. 48-49; D. Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik*, cit., p. 166; P. Müller, *Der Staatsgedanke Cassirers*, cit., pp. 47-48, 72; G. Raulet, *Das Zwischenreich der symbolischen Formen*, cit., pp. 135-147; T. Meyer, *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit*, cit., pp. 68-72. Alla ricostruzione di questi motivi leibniziani si accenna anche in D. Lipton, *The Liberal Intellectual*, cit., pp. 26-27; I. Kajon, *Il concetto dell'unità della cultura e il problema della trascendenza nella filosofia di Ernst Cassirer*, Bulzoni, Roma 1984, pp. 59-70; U. Raulff, *Blick in den Giftschrank*, cit., p. N5; C. Möckel, *Ernst Cassirers Philosophie der Politik*, cit., p. 62; D. Coskun, *Law as Symbolic Form*, cit., p. 5.

¹⁵⁴ *LS*, p. XI; trad. it., p. IX.

¹⁵⁵ *HS*, p. 576, n. 79.

¹⁵⁶ Sulla continuità tra l'impianto del *Leibniz' System* e le *Hauptschriften*, cfr. M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., p. 231, dove si argomenta che questa «polarità» si radicava «nella stessa prospettiva fondazionale» e risaliva alla mediazione cassireriana delle posizioni di Cohen e di Natorp.

Sull'obiettivo generale di queste riflessioni Cassirer era stato chiaro: si doveva illuminare l'«apporto» della metafisica leibniziana per lo «sviluppo di un sistema delle *scienze dello spirito*»¹⁵⁷, com'era confermato da una lettera in cui egli spiegava di aver «interpretato e sviluppato» la monadologia come «sistemica» dei loro «problemi fondamentali» e di aver ravvisato nel concetto di armonia «la nozione unitaria» dei «differenti interessi» di queste scienze «che agiscono insieme nella costruzione monadologica»¹⁵⁸. A questo importante significato teoretico se ne affiancava poi uno squisitamente storico, per via dell'influsso esercitato sull'illuminismo tedesco ed europeo dalla filosofia di Leibniz ed in particolare dalle sue riflessioni su etica e diritto, storia ed estetica¹⁵⁹.

E' innegabile, però, che a quest'ambiziosa intenzione storico-sistemica non sia corrisposta nel *Leibniz' System* un'esposizione altrettanto estesa, come avrebbe del resto riconosciuto lo stesso Cassirer qualche anno più tardi, esprimendo il desiderio di sviluppare quelle considerazioni e di mettere in relazione Leibniz con la cultura tedesca, e non soltanto alla luce del suo instancabile confronto con la scienza moderna, ma soprattutto come rappresentante dell'unità di quella stessa cultura nella pluralità di tutte le sue direzioni¹⁶⁰. In questa «lacuna», però, più che una tendenziosa conferma del presunto scientismo marburghese, bisognerà riconoscere il segno della genesi storica dell'opera, frutto di «ricerche pregresse sui concetti di matematica e di fisica in Descartes e Leibniz»¹⁶¹, o addirittura di un tratto immanente alla stessa filosofia di Leibniz. Non vanno infatti sottovalutati quei passi dove Cassirer insisteva sul «monismo metodico» del sistema leibniziano, contrapposto a quella dualistica «determinazione critica del limite tra natura ed eticità» e a quella «separazione del metodo della conoscenza della natura da quello della conoscenza della storia» che sarebbe stata conseguita nella storia della filosofia moderna soltanto con Kant¹⁶². Se perciò sarebbe eccessivo cercare nel capitolo sulle *Geisteswissenschaften* il culmine delle riflessioni del *Leibniz' System*, deve essere sempre tenuto presente, nondimeno, l'equilibrio sistematico assunto dalle differenti prospettive fondazionali nell'impianto programmatico del volume.

Non è del resto legittimo isolare queste pagine dal resto dell'opera e trascurare come quelle considerazioni si intrecciassero indissolubilmente alle altre sezioni. Ripercorrendo a grandi linee e con inquadramenti progressivi la ricostruzione cassireriana della metafisica dell'individuale di Leibniz si è già mostrato, infatti, come il problema della vita spirituale e della sua oggettivazione in forme scientifiche fosse emerso – in ossequio alla *lex continui* leibniziana – a partire da un nesso organico con i momenti precedenti. Cassirer aveva preso in esame, in primo luogo, il concetto di monade come coscienza e centro di attività di formazione dell'esperienza, e si era quindi interrogato sul problema posto da differenti figure della realtà individuale, mostrando in ogni ambito l'efficacia del principio metafisico della monade. Il concetto di sviluppo, con cui si era conclusa la trattazione cassireriana dell'individualità biologica, garantiva il passaggio dalla vita organica a quella spirituale, al punto che la storia, definita come «sviluppo spirituale dell'uomo», doveva essere colta all'interno della natura anche come «totalità della vita organica» e del suo divenire. Se nel capitolo sull'organismo, però, Cassirer si era concentrato su simili motivi di continuità, in

¹⁵⁷ *LS*, p. XI; trad. it., IX.

¹⁵⁸ Lettera di Ernst Cassirer ad Albert Görland, 13. 08. 1901 (Berlino), in *ECN* 18, n. 40, non pubblicata.

¹⁵⁹ A tal riguardo, come già il Natorp della *Probevorlesung*, Cassirer propugnava l'esigenza di liberare l'intenzione filosofica genuina di Leibniz dalle sue forme tradite, in particolare dalla scolastica wolffiana: la premessa per comprendere, ad esempio, i motivi leibniziani al fondo delle intuizioni di Lessing ed Herder era infatti la «separazione del contenuto imperituro per la scienza dello spirito dalla sua forma particolare e transeunte» (cfr. *LS*, p. XI; trad. it., p. IX e similmente cfr. P. Natorp, *Leibniz*, cit., p. 14).

¹⁶⁰ Cfr. Lettera di Ernst Cassirer a Walter Kinkel, 11. 06. 1911 (Berlino), in *ECN* 18, n. 172, pp. 14-15. Nel *Leibniz' System* era il concetto di armonia ad esprimere l'esigenza di un «accordo» tra le differenti «direzioni dell'interesse spirituale» (*LS*, p. 432; trad. it., p. 351).

¹⁶¹ *LS*, p. IX; trad. it., p. 3.

¹⁶² *Ivi*, p. 380; trad. it., p. 311.

quello seguente intendeva invece evidenziare il tratto distintivo della vita spirituale, risollevando ad un nuovo livello il problema tipico della metafisica dell'individuale, vale a dire come rendere conto del «modo specifico di realtà» di un individuo che non fosse più inteso come «semplice esistenza fattuale» o «portatore» del divenire biologico, ma piuttosto come «soggetto della storia»¹⁶³.

Era senz'altro uno snodo delicato perché si trattava, da una parte, di ribadire l'efficacia del metodo trascendentale dinanzi ad un nuovo tipo di legalità ma, dall'altra, di non ridurre la specificità delle differenti forme d'esperienza ad un unico prototipo. In questo contesto si inserivano dunque le cautele cassireriane sul fatto che il forte impianto unitario dell'idealismo leibniziano, condizionato dalle ricerche sui concetti fondamentali delle scienze matematiche e naturali, potesse non consentire una rigorosa delimitazione della dimensione storico-spirituale¹⁶⁴: c'era il «pericolo» che nello «sforzo» leibniziano di «conoscere tutto ciò che è comune» fosse passata «in secondo piano la loro differenza specifica»¹⁶⁵.

Cassirer dava tuttavia una significativa restrizione al nuovo problema della realtà storico-spirituale. Egli indicava infatti il contenuto di questa forma d'individualità «nel concetto etico di personalità»¹⁶⁶ e preparava il terreno per una sua comprensione nei termini di una fondazione dell'etica da effettuare partendo dal suo più adeguato corrispettivo fattuale, la scienza del diritto e dello stato. Era questo un quadro che sarebbe stato confermato anche nelle *Hauptschriften*, dove Cassirer ribadiva di voler spiegare in che senso la monade, questo «nuovo concetto di coscienza», avesse un ruolo dirimente per la fondazione delle *Geisteswissenschaften* – per la «concezione dell'arte», la «fondazione delle leggi etiche», il «diritto naturale» e la «filosofia sociale» – ma poi designava la «fondazione generale dell'etica (*allgemeine Grundlegung der Ethik*)» come banco di prova di tutta la sua indagine, senza cui la rappresentazione dell'idealismo filosofico di Leibniz rimaneva «incompiuta»¹⁶⁷.

Da questa nuova impostazione del problema scaturiva dunque l'articolazione del capitolo sull'individuo nel sistema delle *Geisteswissenschaften*, dove Cassirer prendeva in esame i concetti fondamentali dell'etica, della filosofia del diritto, della società e della storia e svolgeva alcune significative riflessioni su estetica, religione e teodicea leibniziane. Il concetto di personalità morale, insieme al suo correlativo di comunità razionale dei fini, lo “stato di Dio”, vi era assunto tanto come *terminus ad quem* delle ricerche iniziali sui fondamenti dell'etica come scienza razionale, quanto come *terminus a quo* delle successive considerazioni sull'applicazione di questi principi nella concreta dimensione morale, giuridica e sociale¹⁶⁸. In tal modo, l'esposizione risultava sdoppiata in una ricostruzione dei capisaldi metodici della filosofia pratica leibniziana e in una analisi di alcuni suoi aspetti più consueti, in cui doveva esser avvalorata l'efficacia di quei motivi sistematici¹⁶⁹.

Quella intrapresa era perciò, in definitiva, una complessa operazione teoretico-costruttiva, il cui obiettivo era esibire l'impianto idealistico del sistema leibniziano in tutte le sue

¹⁶³ *Ivi*, pp. 379-380; trad. it., pp. 310-311.

¹⁶⁴ Cassirer parlava delle «perplexità» suscitate dal fatto che «il medesimo principio che aveva fondato la materia e le leggi pure del moto si facesse carico anche dei problemi della cultura spirituale» (*ivi*, p. 380; trad. it., p. 311) e affermava che Leibniz, nel caso dell'etica, non aveva superato questa «difficoltà», nonostante il ricco «apporto» dato dal concetto di monade alla fondazione delle *Geisteswissenschaften* (*ivi*, p. 422; trad. it., p. 343).

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 422; trad. it., p. 343.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 380; trad. it., p. 311.

¹⁶⁷ *HS*, p. 590.

¹⁶⁸ Sul rapporto tra etica pura e sue applicazioni, il modello era H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (1877¹), cit., pp. 9-12; trad. it., pp. 19-21.

¹⁶⁹ Quest'assetto espositivo sarebbe stato ripreso da Vorländer nel capitolo leibniziano della sua storia della filosofia, che era suddiviso in una prima sezione, dedicata ai «fondamentali pensieri metodici di critica della conoscenza» e contenente il criterio sistematico per riconoscere il nucleo “autentico” dell'idealismo di Leibniz, e in una seconda sezione, dove erano presentati invece gli aspetti più noti della sua filosofia, come la monadologia e la teodicea (cfr. K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, cit., pp. 133-134).

ramificazioni. Ne doveva emergere l'immagine di un Leibniz «fondatore dell'idealismo tedesco» in senso teoretico ed in senso pratico, la cui filosofia aveva giocato un ruolo decisivo sia per la «trasformazione decisiva del problema della conoscenza» sia per le «sollecitazioni» impresse «al pensiero fondamentale dell'etica idealistica»¹⁷⁰.

2.2.2 Non si può comprendere fino in fondo il senso della ricostruzione cassireriana della soluzione data da Leibniz all'enigma della vita spirituale se non si tiene conto dell'impronta lasciata dalla prospettiva filosofica marburghese su questa reimpostazione del problema, le cui avvisaglie si potevano scorgere già soltanto in quei riferimenti alla connessione tra etica e scienza giuridica, al motivo fondazionale, alla dinamizzazione delle determinazioni del pensiero puro, al rapporto tra idea e realtà.

Le pagine del *Leibniz' System* dedicate alle *Geisteswissenschaften* si esprimevano con un'originale amalgama linguistico, che sembrava riecheggiare per certi aspetti alcuni tratti salienti della elaborazione coheniana e natorpiana. Cassirer intendeva infatti caratterizzare il programma leibniziano di «costruzione di un'etica immanente» come «pura scienza di ragione»¹⁷¹ e chiariva fin da subito la necessaria «pressione» ermeneutica sul testo di Leibniz richiesta da un simile compito: mettere a fuoco la «fondazione leibniziana dell'etica» – espressione che rievocava la *Fondazione kantiana dell'etica* di Cohen – significava illuminarne soprattutto l'intenzione sistematica ed esaminare le sue direttrici esposte in forma frammentaria e, il più delle volte, articolate con il linguaggio della disputa teologica e metafisica¹⁷².

Era del tutto indicativo, poi, che il problema della fondazione delle *Geisteswissenschaften* prendesse le mosse proprio dall'etica, lasciando intendere il suo ruolo architettonico per le altre scienze dello spirito – le *sciences morales* – ma lo stesso valeva per il ruolo del concetto-chiave di autonomia nella costruzione di un'etica pura. Questa formulazione gettava però anche una luce neocriticista in retrospettiva su tutta la trattazione delle figure della metafisica leibniziana dell'individuale: dopo aver mostrato che il dato non si impone dall'esterno alla coscienza ma scaturisce da essa in modo autonomo, o che l'organismo non si sviluppa a causa di sollecitazioni esterne ma secondo una legge autonoma, l'idealismo leibniziano era chiamato ora a ribadire il punto di vista dell'immanenza anche per la vita spirituale e morale, in quanto «nessun rimando ad un'autorità esterna poteva rendere comprensibile il valore dell'etica»¹⁷³.

Più significativo di tutti, però, era l'indizio fornito tra le righe dal punto d'avvio dell'analisi cassireriana, vale a dire la parafrasi di un passo leibniziano tratto dal breve scritto *Juris et aequi Elementa*¹⁷⁴ che suonava: «la scienza dell'etico (*Wissenschaft vom Sittlichen*) appartiene al numero di conoscenze che dipendono non da esperienze, ma da definizioni, non dai sensi, ma da principi di ragione ed in cui perciò l'interrogazione si deve rivolgere non alla loro espressione nei fatti, ma al fondamento razionale del loro valore»¹⁷⁵. In primo

¹⁷⁰ LS, p. 411; trad. it., p. 334. Nelle *Hauptschriften* Cassirer ammetteva che la filosofia morale e politica leibniziana era stata affidata a frammenti e considerazioni occasionali, che richiedevano perciò un forte intervento teorico in fase di ricostruzione (cfr. HS, p. 590). Il rischio di quest'operazione, ravvisato da molti commentatori, era quello di costruire la filosofia pratica di Leibniz su un impianto non facilmente riconducibile alla genesi storico-filosofica del suo pensiero, ed in effetti – come vedremo – in quelle pagine del *Leibniz' System* agiva con la massima intensità il motivo idealistico marburghese.

¹⁷¹ LS, p. 386; trad. it., p. 315.

¹⁷² HS, p. 590.

¹⁷³ LS, p. 380; trad. it., p. 311.

¹⁷⁴ Cfr. G. W. Leibniz, *Juris et aequi Elementa*, in *Mittheilungen*, cit., pp. 19-35. Il titolo è stato dato dal curatore.

¹⁷⁵ LS, p. 381; trad. it., p. 312. Per l'importanza del confronto tra la traduzione tedesca eseguita da Cassirer ed il testo latino o francese di Leibniz riportiamo interamente – in questo caso e, di seguito, in tutti quelli più degni di nota – entrambe le versioni: «*Die Wissenschaft vom Sittlichen gehört zur Zahl der Erkenntnisse, die nicht von Erfahrungen, sondern von Definitionen, nicht von den Sinnen, sondern von Vernunftgründen abhängen, bei denen daher die Frage zunächst und ursprünglich auf den rationalen Grund ihrer Geltung, nicht auf ihren*

luogo, in un'annotazione Cassirer ricollegava queste considerazioni alla distinzione kantiana tra questioni di fatto e di diritto: anche in Leibniz l'etica non si era occupata del modo d'essere storico-empirico dei suoi concetti, ma di quello della loro validità *a priori*, e ciò confermava che nel suo idealismo essa era una forma di conoscenza della legalità e delle condizioni di possibilità dell'esperienza specifici dell'etico, cioè quelle del dover-essere (*Sollen*)¹⁷⁶. Ma balzava soprattutto agli occhi una particolarità linguistica della parafrasi cassireriana, ossia la traduzione del termine *doctrina juris* non come "scienza del diritto", ma invece come "scienza dell'etico" (*Die Wissenschaft vom Sittlichen*), una forzatura da cui Cassirer si cautelava precisando che in Leibniz «il concetto di "diritto" (*Begriff des "Rechts"*) comprendeva, nel suo significato generale, l'intera sfera dell'etico (*die ganze Sphäre des Ethischen*)»¹⁷⁷.

Era questo, in realtà, un segnale inequivoco del contesto in cui si inseriva l'operazione esegetica eseguita sul testo leibniziano, come mostra un rapido accostamento di queste pagine del *Leibniz' System* all'impostazione coheniana del problema del nesso tra fondazione dell'etica e *Geisteswissenschaften*¹⁷⁸. Senza entrare nel dettaglio della complessa elaborazione di Cohen, se ne possono richiamare almeno alcune linee direttrici, come quella dell'«etica come conseguenza della teoria dell'esperienza», seguita soprattutto tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta con *Kants Begründung der Ethik* (1877) e la seconda edizione della *Kants Theorie der Erfahrung* (1885), e quella dell'«etica secondo la norma del metodo trascendentale», la cui trattazione nella *Ethik des reinen Willens* (1904) era stata preparata dal tortuoso percorso segnato, in particolare, dal primo *Biographisches Vorwort* alla *Geschichte des Materialismus* (1881), dalla *Kants Begründung der Ästhetik* (1889) e dalla *Einleitung mit kritischem Nachtrag* sempre al capolavoro di Lange (1896)¹⁷⁹.

Il riferimento al metodo trascendentale rappresentava senz'altro il *continuum* della fondazione coheniana dell'etica e, non a caso, proprio nell'opera del 1877 Cohen sottolineava l'indissolubile connessione tra «filosofia come scienza», scienza come «ideale del sistema sulla base di un continuo lavoro metodico» e «metodo trascendentale»¹⁸⁰, dando di quest'ultimo una sintetica descrizione: «l'esperienza è data, devono essere scoperte le condizioni su cui si fonda la sua possibilità» e «che la rendono possibile in modo tale che essa possa essere considerata valida *a priori*»¹⁸¹. Ma l'esperienza a cui doveva rivolgersi la

*Ausdruck in Tatsachen zu richten ist» (ibid.); «Doctrina juris ex earum numero est, quae non ab experimentis, sed definitionibus nec a sensuum, sed rationis demonstrationibus pendent et sunt, ut ita dicam, juris, non facti» (cfr. G. W. Leibniz, *Juris et aequi Elementa*, cit., pp. 21-22)*

¹⁷⁶ Cfr. *LS*, p. 381, n. 128; trad. it., p. 312, n. 2.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 381, n. 129; trad. it., p. 312, n. 3. La traduzione era inserita in una parafrasi per il resto molto letterale del testo. Nella stessa nota, Cassirer rimandava alle successive considerazioni su diritto e società, dove avrebbe affermato che in Leibniz «il diritto naturale, secondo la fondazione e derivazione dai propri principi, è in tutto e per tutto un diritto etico di ragione (*ethisches Vernunftrecht*)» (*ivi*, p. 404; trad. it., p. 329). Parlare della scienza giuridica come della scienza dell'etico *par excellence* non era senz'altro una svista, tanto più che nel volume del 1902 la ricostruzione della fondazione leibniziana dell'etica era svolta a partire da alcuni scritti politici e giuridici di Leibniz.

¹⁷⁸ Cohen si sarebbe espresso in tal senso, com'è noto, nella *Ethik des reinen Willens* nel 1904, un testo dunque successivo al *Leibniz' System*. Importanti anticipazioni erano offerte tuttavia nella *Einleitung* alla *Geschichte des Materialismus* di Lange del 1896, testo che, insieme alla *Kants Begründung der Ethik*, era la fonte privilegiata del perimetro entro cui Cassirer impostava la sua ricostruzione della riflessione etico-politica di Leibniz.

¹⁷⁹ Di queste due direttrici di fondo dell'etica coheniana ha parlato E. Winter, *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*, Duncker & Humblot, Berlin 1978, pp. 220-224, che dedica un capitolo del suo lavoro alla *Entwicklungsgeschichte* del problema dell'etica in Cohen (cfr. *ivi*, pp. 219-251). Cfr. inoltre M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 57-70; G. Gigliotti, *Ethik und Faktum der Rechtswissenschaft bei Hermann Cohen*, in H. Holzhey (Hg.), *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, pp. 166-184; M. Pascher, *Einführung in den Neukantianismus. Kontext, Grundpositionen, praktische Philosophie*, Fink, München 1997, pp. 72-106.

¹⁸⁰ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (1877¹), cit., pp. III-IV; trad. it., pp. 4-5.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 24; trad. it., pp. 37-38.

scienza filosofica, per scoprire quei «fattori costanti» *a priori* che condizionano «l'attività effettiva del conoscere»¹⁸², non era l'esperienza quotidiana o percettiva, ma quella data «nella matematica e nella pura scienza della natura»¹⁸³, quella «realmente divenuta nei libri stampati»¹⁸⁴. In modo deciso, Cohen ribadiva la posizione classica del neocriticismo di Marburgo: non «le stelle in cielo», ma «i calcoli astronomici» sono quei «fatti di realtà scientifica» di cui doveva render conto il metodo trascendentale della filosofia scientifica¹⁸⁵.

Cohen aveva intrapreso quest'ambizioso programma sin dal 1871, con la prima edizione della *Kants Theorie der Erfahrung*, cui sarebbero sopraggiunti negli anni Ottanta gli importanti sviluppi della seconda edizione del 1885 e dell'indagine storico-sistematica di *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* (1885). Se all'*Erkenntniskritik* si offriva come punto d'appoggio il *Faktum* delle scienze matematiche e naturali storicamente realizzate – e nella seconda metà dell'Ottocento in forte fermento – alla disciplina filosofica dell'etica sembrava però mancare un terreno ed un corrispettivo altrettanto sicuro: come fosse possibile «un altro tipo di realtà» rispetto a quello della scienza naturale¹⁸⁶ e quale fosse «il rapporto della realtà di esperienza con quel tipo di valore che spetta al sovrasensibile»¹⁸⁷, costituivano gli interrogativi principali dell'etica pura, che però, nel 1877, non sembrava potersi servire di un fatto scientifico «dotato di apriorità sintetica» cui potesse riferirsi la fondazione trascendentale¹⁸⁸.

Se nella *Kants Begründung der Ethik* Cohen aveva esplorato, come abbiamo accennato, l'integrazione della teoria dell'esperienza con la dottrina delle idee trascendentali, in particolar modo l'idea di libertà come autonomia, al fine di legittimare la realtà etica – l'essere del *Sollen* rispetto all'essere del *Sein* –, a partire dagli anni Ottanta il filosofo cercava di identificare un *Faktum* per la conoscenza etica analogo a quello della scienza naturale. Ancora nel 1881, Cohen ravvisava l'assenza «per i problemi etici» del fatto di una scienza con lo statuto della «certezza matematica», ma aggiungeva anche che il metodo trascendentale poteva fare riferimento «in modo traslato» al *Faktum* di quelle «direzioni teoriche e pratiche della cultura» costituite dalle «scienze dello spirito, le *sciences morales*» e dall'«ambito delle istituzioni etico-religiose, come pure etico-sociali»¹⁸⁹. Questo nesso tra etica e «scienze dello spirito» era confermato ed approfondito nella *Kants Begründung der Ästhetik*, dove Cohen indicava inoltre nella «direzione al futuro della realtà» e nel compito «eterno» di produzione dell'etico come *Sollen* la differenza delle «scienze morali» rispetto a quelle naturali¹⁹⁰.

Come è noto, Cohen non svolse l'intero programma di fondazione dell'etica come logica delle scienze dello spirito e si concentrò piuttosto su una disciplina particolare, la scienza giuridica, al punto che nelle primissime battute della *Ethik des reinen Willens* l'etica era ridefinita come «dottrina dei principi della filosofia del diritto e dello stato»¹⁹¹. In ogni caso, quest'impostazione del problema offre le coordinate in cui precisare l'uso del concetto di

¹⁸² *Ivi*, p. 26; trad. it., p. 39.

¹⁸³ *Ivi*, pp. 24-25; trad. it., p. 38.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 27; trad. it., p. 40.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 20; trad. it., p. 33.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 4; trad. it., p. 14.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 2; trad. it., p. 12.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 146; trad. it., p. 154. Cohen affermava che «se nel teoretico le condizioni del conoscere si riferiscono all'esperienza scientifica data in quanto la rendono possibile, un riferimento siffatto resta precluso all'*a priori* pratico: le condizioni della conoscenza possono perciò riferirsi soltanto alla *delimitazione* dell'esperienza» (*ivi*, p. 148; trad. it., p. 156).

¹⁸⁹ H. Cohen, *Biographisches Vorwort des Herausgebers*, in F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Leipzig 1881⁵, pp. XI-XII. Una successiva riedizione del 1887 presentava una significativa variante dello stesso passo: «questo fatto culturale, in cui si possono riassumere tutte le cose etiche, è la religione. Infatti anche il diritto, con le sue radici, la libertà dell'essere morale, si nutre da questa fonte».

¹⁹⁰ *Id.*, *Kants Begründung der Ästhetik*, Dümmler, Berlin 1889, pp. 98-99.

¹⁹¹ *Id.*, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. VII; trad. it. cit., p. 1.

Geisteswissenschaften come pure della nozione di *Sittlichkeit* nel contesto marburghese, attorno a cui ruotava tutto il problema della legittimazione dell'etica. E' infatti verosimile che nel capitolo cassireriano del *Leibniz' System* sul «concetto di individuo nelle scienze dello spirito» il termine fosse impiegato nel senso di Cohen, piuttosto che in quello della diltheyana *Einleitung in die Geisteswissenschaften* del 1883: le *sciences morales* – Cohen aveva usato il termine francese – erano le scienze politico-morali, vale a dire la scienza storica, delle religioni, del diritto, dello stato, dell'economia e della società, e tra queste «la scienza dell'etico» per eccellenza – nel senso oggettivo del genitivo – era la scienza giuridica¹⁹².

E' indubbio che ancorare l'etica alle scienze dello spirito significava promuovere una netta trasformazione dell'interrogativo kantiano. Fin dalla *Kants Begründung der Ethik* Cohen aveva infatti messo da parte i problemi della coscienza morale e della condotta buona propri di una filosofia pratica del soggetto: non nella «formazione del mondo umano a misura dei concetti etici», né nel «modello ideale del saggio» o nella «moralizzazione del singolo» risiedeva il compito dell'etica, ma piuttosto nella «eticizzazione della cultura (*Ethisierung der Kultur*)»¹⁹³. In questo senso, come la filosofia in quanto critica della conoscenza scientifica guardava al fatto della scienza matematica della natura per scoprire nella sua fondazione le leggi che la costituiscono e le sue condizioni di possibilità, così anche la filosofia in quanto critica della conoscenza etica si rivolgeva con le lenti del metodo trascendentale al fatto delle scienze dello spirito, che per Cohen – com'è stato osservato – si costituiscono secondo «categorie etiche»¹⁹⁴. Queste scienze morali si distinguono in ottica coheniana dalle scienze naturali non per il metodo, ma per il fatto che il contenuto di queste è dato nell'esistenza naturale, mentre quelle in un certo senso lo devono prescrivere, presupponendo un compito costruttivo volto al futuro che va oltre la semplice attestazione di una realtà fattuale¹⁹⁵.

A tal riguardo, la *Einleitung mit kritischem Nachtrag* del 1896 offriva una preziosa indicazione di tendenza¹⁹⁶ nei paragrafi dedicati al «rapporto dell'etica con la religione» al «rapporto dell'etica con la politica»¹⁹⁷, tanto più importanti per la loro contiguità cronologica e tematica con le riflessioni sulla concezione leibniziana dell'individuo nelle *Geisteswissenschaften* svolte nel *Leibniz' System* cassireriano. Cohen vi riproponeva il problema della fondazione dell'etica come disciplina filosofica, che doveva affermare la propria autonomia contro le rivendicazioni avanzate dalla scienza antropologica e da quella religiosa a proposito di un oggetto comune e conteso, l'individualità umana. Per il filosofo marburghese l'oggetto di quella «scienza del dover-essere»¹⁹⁸ era infatti l'uomo – tanto nelle

¹⁹² La *Einleitung* diltheyana era comunque menzionata nella bibliografia del *Leibniz' System*. Sul concetto di *Geisteswissenschaften* in Cohen, cfr. E. Winter, *Ethik und Rechtswissenschaft*, cit., pp. 233, 239; H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, vol. 1, cit., pp. 322-327. Per una panoramica storico-concettuale, cfr. A. Diemer, *Geisteswissenschaften*, in *HWP III* (1974), pp. 211-215.

¹⁹³ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (1877¹), cit., p. 9; trad. it., p. 18. Quest'aspetto ha consentito di accostare il pensiero coheniano a quello di Hegel (cfr. E. Winter, *Ethik und Rechtswissenschaft*, cit., pp. 230-235; G. Gigliotti, *Presentazione*, in H. Cohen, *Fondazione kantiana dell'etica*, cit., pp. XIV-XXIII; M. Pascher, *Einführung in den Neukantianismus*, cit., pp. 82-98).

¹⁹⁴ H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, vol. 1, cit., p. 324.

¹⁹⁵ Nella *Logik* del 1902 Cohen avrebbe affermato: «come nella natura vigono forze e leggi, così nella cultura etica dominano poteri e norme (*Gewalten und Normen*) che nel loro fondamento non possono essere ricondotti all'influsso contingente delle diverse persone» e che, in quanto esprimono una medesima «esigenza della legge», pongono il problema della «fondazione della possibilità» di questa legge (cfr. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1902, p. 35). Qui si sarebbe inserita la trasformazione del *Faktum* coheniano nel *Fieri* di cui aveva parlato Natorp per tutte le direzioni dell'oggettivazione.

¹⁹⁶ La *Einleitung* coheniana è stata definita un «testo periodizzante» da M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., p. 61.

¹⁹⁷ A partire dalla seconda edizione della *Einleitung* del 1902 Cohen aggiunse due paragrafi iniziali su «il rapporto della filosofia con la sua storia» e «il rapporto della psicologia con la metafisica» (cfr. la preziosa presentazione di H. Holzhey, *Einführung*, in H. Cohen, *Werke*, Bd. 5, cit., pp. 7-30).

¹⁹⁸ H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (1896¹), cit., p. LXI.

sue «produzioni (*Hervorbringungen*)» e oggettivazioni culturali, quanto nella sua specifica «concrezione (*Concretion*)», lo stato, inteso platonicamente come sede idonea a realizzarne la destinazione etica¹⁹⁹ – mentre il suo fatto scientifico, a partire da cui poteva risalire alle condizioni dei suoi contenuti, era quello della «giurisprudenza»²⁰⁰. Riferendosi perciò alla scienza del diritto e scontrandosi con antropologia e religione, l'etica pura riceveva il suo ambito d'indagine ed il suo duplice compito delimitato dai due *Wechselbegriffe* di personalità e stato, che erano due facce della stessa medaglia, e si configurava come comprensione delle oggettivazioni culturali dell'uomo nello specchio delle *Geisteswissenschaften* e, in particolare, della scienza giuridica²⁰¹.

Cohen proseguiva osservando che il portato più fecondo dell'idealismo kantiano non era stato il concetto di dovere o quello dell'imperativo categorico, ma quello di libertà come autonomia – nel 1877 egli aveva parlato di «autotelia»²⁰² – e come capacità dell'essere razionale di darsi una legge e di porsi dei fini puri oggettivi. La fondazione dell'etica poteva perciò dirsi compiuta quando si era dimostrato che una simile auto-normazione era possibile e che la «coscienza morale» era una direzione autonoma dello spirito, una «conoscenza pura», in quanto a quella stessa coscienza era possibile produrre «un contenuto puro»²⁰³.

Una conseguenza sorprendente di questo ragionamento era, da un lato, la nota tesi coheniana della «dissoluzione (*Auflösung*) della religione nell'etica»²⁰⁴: l'etica razionalmente fondata assumeva su di sé il motivo religioso della tutela della individualità e della persona umana, che le religioni storiche non possono osservare fino in fondo perché spezzano, nella loro pluralità, l'unità dell'umano²⁰⁵. Dall'altro lato, l'inclusione di quell'istanza personalistica richiedeva all'etica di accogliere il concetto fondamentale della religione, cioè quello di Dio. Per evitare però che questo implicasse un nuovo condizionamento esteriore ed una messa in discussione della fondazione autonoma dell'etica, Cohen sosteneva che Dio vi entrasse solo come idea di ragione, questione di valore e non di fatto: nell'etica non si doveva cioè porre il problema dell'esistenza “naturale” di Dio, ma solo quella del suo ruolo sistematico. E la funzione svolta dall'idea di Dio era in effetti decisiva nell'equilibrio complessivo dell'etica coheniana: se la fondazione razionale di questa scienza del dover-essere assicurava «il carattere teoretico delle proposizioni che da esso erano dedotte», questo però non era sufficiente ad assicurare anche la «realità dei suoi concetti (*Realität ihrer Begriffe*) nella realizzazione della storia (*Wirklichkeit der Geschichte*)». L'etica come scienza di ragione poteva solo legittimare la possibilità del *Sollen*, ma non «dimostrare come il *Sollen* diventi *Sein*»²⁰⁶. Eppure ad essa non era sufficiente limitarsi ad affermare che i suoi concetti devono essere realizzati, ma intendeva anche rendere conto di come essi si possano realizzare. Ciò che l'etica non poteva dimostrare – scriveva Cohen – lo poteva però sperare, e l'idea di Dio rappresentava perciò l'esigenza suprema di una fede razionale, vale a dire «che quanto è scritto nel libro, anche se non è realizzato nella storia dell'uomo, possa divenire realtà e lo diventerà come essa deve esserlo (*dass, was im Buche steht, auch in der Menschengeschichte zwar nicht Wirklichkeit ist, aber Wirklichkeit werden kann und werden wird, wie sie es soll*)»²⁰⁷.

¹⁹⁹ Ivi, pp. LI-LII. Il richiamo a Platone era già presente in Id., *Kants Begründung der Ethik* (1877¹), cit., p. 8; trad. it., p. 18.

²⁰⁰ H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (1896¹), cit., p. LI. Cohen avrebbe sviluppato quest'aspetto nelle importanti considerazioni introduttive della *Ethik des reinen Willens*, cit., pp. 1-79; trad. it., pp. 7-62.

²⁰¹ Id., *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (1896¹), cit., p. LIII.

²⁰² Id., *Kants Begründung der Ethik* (1877¹), cit., 237; trad. it., p. 241.

²⁰³ Id., *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (1896¹), cit., p. LIV.

²⁰⁴ Ivi, p. LIX. Nella terza edizione del 1910 l'espressione «dissoluzione (*Auflösung*)» era modificata in «accoglimento (*Aufnahme*) della religione nell'etica».

²⁰⁵ Id., *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (1896¹), cit., p. LIX.

²⁰⁶ Ivi, p. LXI.

²⁰⁷ Ivi, p. LXII. Per Cohen l'idea di Dio doveva essere riconosciuta non come «fondamento» o «principio» dell'etica, ma come «coronamento dell'intero sistema» dei suoi concetti (*ibid.*).

L'unità dei fini etici oggettivi assicurata dall'idea di Dio era certo trascendente rispetto all'esperienza naturale, ma il suo senso precipuo era realizzarsi nell'immanenza della storia e perciò Cohen poteva affermare che, con quest'ultima nozione, l'idealismo pratico, come quello teoretico, superava ogni «abisso» tra «ideale» e «realtà» e che – paradossalmente – proprio «la validità del valore dell'idea conservava la sua forza realizzatrice». Nel ragionamento di Cohen questa funzione sistematica si congiungeva a vibranti immagini messianiche, secondo cui l'idea di Dio esprimeva «la fede verso il futuro dell'umanità» e la «fede alla potenza del bene» dei profeti ebraici, in quanto «la “fine dei giorni”, l'epoca del messia, significava l'unificazione dell'uomo nell'unico Dio»²⁰⁸. Ma ora l'atteggiamento messianico poteva senz'altro coincidere con quello dell'idealismo perché la realizzabilità dell'idea era assicurata da quella fede razionale orientata al futuro, e tanto più fortemente quanto più fosse stata tenuta ferma l'autonomia della conoscenza etica e la purezza dei suoi contenuti anche se smentiti dalla realtà di fatto.

A queste considerazioni seguiva un altro importante tema affrontato da Cohen nella *Einleitung* del 1896, ossia la fondazione etico-idealistica del socialismo. In queste dense pagine, annoverate tra i più importanti contributi coheniani al dibattito sul cosiddetto socialismo etico neokantiano²⁰⁹, il filosofo di Marburgo proclamava che «il socialismo era nel giusto soltanto se è fondato nell'idealismo dell'etica» e che Kant era «il vero autentico autore del socialismo tedesco»²¹⁰. Ma fondare il socialismo nell'idealismo significava soprattutto chiarire il suo concetto-chiave, cioè quello di “società”, e perciò Cohen si impegnava in un'ampia disamina storico-concettuale, con l'obiettivo di mostrarne la sua doppiezza di significato e di ricondurre tutti i suoi fraintendimenti, in particolare quello materialistico, alla confusione tra il senso idealista e quello storico-empirico del termine.

Seguendo la lunga storia del concetto – dal latino *societas* all'illuministica *société* fino alla *Gesellschaft* ottocentesca – Cohen metteva a fuoco, in primo luogo, il suo significato progressivo, morale ed umanitario, presente ad esempio nello stoicismo, e la sua funzione di ideale regolativo dei rapporti sociali e giuridici, come nella tradizione del diritto naturale. L'idea-guida di società aveva avuto una sua peculiare efficacia, in quanto poteva «frenare l'attività economica, purificare il diritto, portare alla luce nuovi rapporti giuridici e realizzare nuovi statuti di diritto». Solo se il socialismo aveva il contenuto di questa pura idea etica poteva prendere le distanze da ogni fondazione materialistica e soprattutto da ogni ricaduta nella «poesia dell'utopia». Distanziandosi da Lange, Cohen affermava infatti che «l'etica non è poesia e che l'idea ha verità senza immagine (*Wahrheit ohne Bild*)» perché «la sua immagine è la realtà, la quale deve sorgere soltanto secondo il suo modello (*Vorbild*)»²¹¹. In

²⁰⁸ *Ivi*, pp. LXII-LXIII.

²⁰⁹ Cohen criticava la fondazione materialista del socialismo sulla scorta implicita dell'ultimo capitolo della *Geschichte des Materialismus* di Lange dedicato al «punto di vista dell'ideale». Di lì a poco lo stesso Eduard Bernstein si sarebbe richiamato a Lange per legittimare una concezione idealistica del socialismo contrapposta a quella poggiata sul materialismo storico (cfr. *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgabe der Sozialdemokratie*, Dietz, Stuttgart 1899). Sulla fondazione coheniana del socialismo, cfr. H. Holzhey, *Die praktische Philosophie des Marburger Neukantianismus. Versuch einer moralischen Bilanz*, in E. W. Orth – H. Holzhey (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, cit., pp. 136-155. Sul problema del socialismo etico neokantiano, cfr. almeno H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zur ihrer Geschichte*, Schwabe, Basel 1963, pp. 89-100; T. R. Keck, *The Marburg School and Ethical Socialism*, «The Social Science Journal», 14, 3 (1977), pp. 105-119; H. van den Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, Hackett, Indianapolis 1988; H. Holzhey (Hg.), *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994 (dove non figura però un contributo specifico sulla filosofia di Cassirer); M. Ferrari, *Introduzione al Neocriticismo*, cit., pp. 140-151 e l'antologia H. J. Sandkühler (Hg.), *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974; tr. it., *Marxismo ed etica. Testi sul dibattito intorno al “socialismo neokantiano” 1896-1911*, a cura di E. Agazzi, Feltrinelli, Milano 1975.

²¹⁰ H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (1896¹), cit., p. LXV. Cohen modificava la nota formulazione dell'imperativo categorico in questo modo: «il lavoratore non può mai essere contato solo come semplice merce, anche soltanto per i sommi fini di una presunta ricchezza nazionale, ma deve essere considerato e trattato “sempre anche al contempo come fine”» (*ivi*, p. LXVI).

²¹¹ Cfr. *ivi*, pp. LXVI-LXVIII.

questo riferimento ad un *Vorbild* e non ad un *Bild* di società Cohen caratterizzava l'impianto proprio di «un'etica del socialismo»: la realtà dell'idea di società non era quella di una rappresentazione sensibile di un stato di cose né quella utopica di un altro mondo possibile, ma invece quella del suo valore anticipatorio come idea-guida per la realtà di questo mondo, la quale doveva essere commisurata e innalzata a quell'ideale in modo inconcludibile. In quanto *Vorbild* l'idea di società non era dunque da intendere come la riproduzione nel pensiero di un ordinamento dato o l'astratta speculazione su un altro ordinamento reale, uno schema insomma con cui promuovere una trasformazione immediata della realtà, ma l'anticipazione nell'esperienza dell'ordinamento giusto, che doveva consentire al socialismo di agire nella realtà dei rapporti concreti e di mediarla prendendo a riferimento il modello e la fede nella sua progressiva realizzazione.

Accanto al valore regolativo dell'idea di società rimaneva però l'altro significato, quello di realtà storico-empirica dei concreti rapporti giuridico-sociali. Per Cohen la contrapposizione tra la concretezza dell'una e l'astrattezza dell'altra si basava sul fraintendimento dello specifico modo d'essere della realtà del *Sollen*: considerare ad esempio l'ordinamento giuridico e lo stato come finzioni sovrapposte alla realtà materiale dei rapporti sociali era frutto del misconoscimento del doppio significato di società, del doppio significato di essere e di realtà, quello del *Sein* e quello del *Sollen*. Contro un simile approccio Cohen ribadiva che i concetti di diritto e di stato sono sì «concetti ideali» ma soltanto in senso «eticamente positivo», in quanto «ottengono la realtà, la forza e la dignità di idee etiche»: la loro realtà non è perciò quella dell'esserci naturale, ma nondimeno essi non cessavano di essere «reali», anche se nel senso specifico della legalità del *Sollen*²¹².

Le considerazioni della *Einleitung* si chiudevano con una suggestiva riflessione sullo scontro tra i concetti di nazione e di umanità, il quale era ben rispecchiato dalla duplicità e «ambiguità» del concetto di popolo e dello stesso concetto di genere umano, che potevano essere intesi in senso naturalistico oppure alla luce del loro valore ideale. Solo una continua ed indefessa idealizzazione dei rapporti era in grado di ricomporre quell'apparente frattura e, in questa prospettiva, non c'era da stupirsi dinanzi alle conseguenze tratte da Cohen, secondo cui «l'idea di umanità» poteva diventare «concetto-guida per la comunità suprema del popolo» e «come l'umanità nobilita l'individuo, così essa eticizza l'essere umano nella comunità del popolo»²¹³. Solo nel riferimento alla comunità etica, all'idea di popolo – sosteneva il filosofo marburghese – ogni singolo individuo, ma anche ogni singola nazione, si poteva elevare all'idea di umanità.

Non era quindi un caso che in conclusione, a proposito del compito di «idealizzazione del concetto di popolo», Cohen evocasse Fichte e il suo concetto di «educazione nazionale»²¹⁴. Era questo soprattutto un compito storico-universale, il punto di vista cosmopolitico alla luce di cui considerare la missione del genere umano. Il senso della storia era infatti quello di «lavorare al compito di espellere e superare ogni sembianza e componente di naturalismo nell'idea di nazionalità»²¹⁵. L'adempimento di questo compito nazionale e cosmopolitico, la «realizzazione dell'idea di popolo» in quanto «concetto di cultura» – egli concludeva – era lo spirito dell'idealismo e di quel socialismo che, in esso, aveva radici sicure²¹⁶.

2.2.3 Fin dai primi passi della sua ricostruzione della fondazione leibniziana dell'etica, Cassirer aveva voluto precisare la congruenza tra ambito morale e giuridico, che per prima cosa doveva giustificare la traduzione di *doctrina juris* come *Wissenschaft vom Sittlichen*,

²¹² *Ivi*, p. LXX. Per Cohen diritto e stato sono «realtà della giustizia» e «forme divenienti dell'idea etica». Questa entra nella storia soltanto all'interno di quelle istituzioni: «senza legge non c'è libertà, e senza la comunità basata sulla legge non c'è libera personalità» (*ibid.*).

²¹³ *Ivi*, p. LXXIII.

²¹⁴ *Ivi*, p. LXXV.

²¹⁵ H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (1896¹), cit., p. LXXII.

²¹⁶ *Ivi*, p. LXXVI.

ma soprattutto delimitare il perimetro storico-concettuale di quelle riflessioni sulla metafisica dell'individuale ora declinate nel contesto delle *Geisteswissenschaften*. Far dipendere la fondazione dell'etica dal riferimento alla scienza giuridica, la "scienza dell'etico" per eccellenza, era però – si è visto poc'anzi – un motivo coheniano, la cui ricezione era avvalorata anche dalla menzione cassireriana di un ampio passo, sempre tradotto, in cui Leibniz avanzava la tesi della purezza dei concetti giuridici con un'analogia con la scienza matematica²¹⁷. Lo statuto di queste conoscenze, infatti, sarebbe stato quello delle «verità eterne» ed il concetto di giustizia doveva essere concepito come «una certa congruenza e proporzione (*Übereinstimmung und Proportion; in congruitate ac proportionalitate*)» nei rapporti giuridico-morali del tutto analoga a quella sussistente nei rapporti tra numeri, che «rimarrebbero veri anche se non fossero presenti cose reali da numerare o uomini che le numerassero»; i rapporti di giustizia di cui si occupa la scienza giuridica in quanto "scienza dell'etico" si potrebbero pertanto «fissare indipendentemente dal fatto che ci sia qualcuno che li metta in pratica»²¹⁸. Cassirer non interpretava questo parallelo leibniziano tra diritto e matematica nel senso del programma moderno di costruzione *more geometrico demonstrata* dell'etica, bensì in quello marburghese del comune riferimento logico-metodico a conoscenze *a priori* delle scienze scientifico-naturali e di quelle etico-giuridiche, che tuttavia doveva lasciare intatta la possibilità di una determinazione autonoma della loro legalità specifica²¹⁹.

L'analogia trovava un'ulteriore delucidazione nel rimando cassireriano alla dottrina delle idee di Platone, certo presente nel testo leibniziano ma ben orientata in traduzione secondo la caratteristica interpretazione neokantiana del filosofo greco²²⁰: le conoscenze della scienza giuridica ricordavano infatti le idee platoniche in quanto «proposizioni condizionali (*Bedingungssätze; condicionalia*)», giacché non trattavano «di ciò che esiste ma di ciò che consegue presupponendo una determinata esistenza (*was unter Voraussetzung einer bestimmter Existenz folgt; quid suppositam existentiam consequitur*)»²²¹. La resa di *suppositio* con *Voraussetzung* preparava il terreno al passo successivo, secondo cui il concetto leibniziano di «condizione (*Bedingung*)» corrispondeva «al pensiero platonico della *ὑπόθεσις*» e inoltre la relazione posta da Leibniz tra «le condizioni e le cose (*Bedingungen und Dingen*)» era pensata secondo la tesi platonica del rapporto tra «idee e *πράγματα*»²²². Era di nuovo una traduzione la spia dell'orientamento della lettura cassireriana: quel rinvio alla *Politeia* andava infatti letto nella prospettiva coheniana e natorpiana dell'idea come

²¹⁷ Si tenga presente la nota e per lo più fraintesa formulazione coheniana, secondo cui «la scienza giuridica costituisce l'analogo della scienza matematica. Può essere definita la matematica delle scienze dello spirito, ed in particolare per l'etica, la sua matematica» (cfr. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 63; trad. it., p. 50).

²¹⁸ G. W. Leibniz, *Juris et aequi Elementa*, cit., p. 22. Il testo originale leibniziano è il seguente: «Cum enim consistat justitia in congruitate ac proportionalitate quadam, potest intellegi justum aliquid esse, etsi nec sit, qui justitiam exerceat nec in quem exerceatur, prorsus ut numerorum rationes verae sunt, etsi non sit, nec qui numeret nec quod numeretur [...] Quare mirum non est harum scientiarum decreta aeternae veritatis esse», mentre la traduzione cassireriana che abbiamo seguito: «Da nämlich die Gerechtigkeit in einer gewissen Übereinstimmung und Proportion besteht, so lässt sich ihr Sinn unabhängig von der Tatsache festhalten, ob es jemand gibt, der sie ausübt oder gegen den sie ausgeübt wird; so wie die Verhältnisse der Zahlen selbst dann wahr blieben, wenn keine wirklichen Dinge vorhanden wären, die gezählt werden, und kein Mensch, der sie zählt. Es ist nicht zu verwundern, dass die Sätze dieser Wissenschaften ewige Wahrheit besitzen» (LS, p. 381; trad. it., p. 312).

²¹⁹ Sul corretto significato dell'analogia coheniana tra matematica e diritto e sulla sua ricezione cassireriana, cfr. B. Henry, *Libertà e mito in Ernst Cassirer*, p. 44 e sgg.

²²⁰ I contributi più noti alla ridefinizione marburghese dell'immagine di Platone erano quelli di H. Cohen, *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, Elwert, Marburg 1879 e di P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (1903). Sul Platone marburghese, oltre al già menzionato e indispensabile volume di Lembeck *Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, cfr. anche M. Ferrari, *Cassirer, Natorp e l'immagine di Platone*, «Rivista di filosofia», 3 (2005), pp. 427-456.

²²¹ G. W. Leibniz, *Juris et aequi Elementa*, cit., p. 22 (citato in LS, p. 381; trad. it., p. 312).

²²² LS, p. 382; trad. it., p. 312.

ὑπόθεσις e la sottolineatura dello sfondo platonico sotteso alle «proposizioni condizionali», certo in parte filologicamente motivata, preparava la comprensione dei concetti giuridici alla luce della nozione dell'*a priori* etico come idea regolativa.

Per Cassirer quell'analogia con la matematica, e in particolare l'idea che i rapporti di giustizia mantenessero intatta la loro validità a prescindere dalla loro concreta attuazione, era intesa come la rivendicazione leibniziana dello statuto *a priori* dei concetti dell'etica e costituiva pertanto una prima direzione della fondazione della sua autonomia, ossia quella «tendenza socratica» a ragionare non più partendo dalle «cose», ma da «concetti di ragione» e dalle idee. Anche nel sistema di Leibniz, dunque, la posta in gioco era assicurare il valore delle conoscenze «condizionali» dell'etica e l'autonomia del *Sollen* nei confronti dello stato di cose e del *Sein*, in quanto «il contenuto mutevole del reale» non poteva più costituire «alcun criterio ed alcun limite per la legittimità dell'imperativo etico»²²³.

Per salvaguardare la realtà autonoma del dover-essere, però, era necessario muoversi in una seconda direzione e, come già in Cohen, prendere le distanze da due prospettive concorrenti che ne minacciavano la legittimità, ossia l'antropologia e la teologia. La matematizzazione leibniziana dell'etica era perciò interpretata da Cassirer anche come deterrente contro ogni fondazione eteronoma in senso antropologico ed empirico, poggiata sulla unilaterale identificazione di realtà ed esistenza materiale, e in senso sovranaturale e teologico²²⁴. Pur a fronte di una netta diversità di contenuti, si doveva infatti riconoscere un elemento comune ad entrambe – Cassirer l'avrebbe messo ben in risalto nelle *Hauptschriften* – guardando alla loro modalità di «fondazione metodica» delle verità etico-giuridiche. Sia la prospettiva empirico-antropologica che quella trascendente-teologica concordavano sul fatto che «l'individuo deve imparare a sacrificare il proprio essere particolare e la propria indipendenza etica», e quindi che «l'io deve accettare e sottomettersi passivamente» ad una norma che non è legittimata in modo autonomo da principi di ragione, ma proviene da una fonte autoritativa esterna, sia essa quella delle determinazioni naturalistiche, convenzionali o accidentali della natura umana, del diritto storico-positivo o dei rapporti di forza, oppure quella della volontà del legislatore divino²²⁵.

L'immagine di un Leibniz difensore dell'autonomia della razionalità e dell'eticità anche nei confronti della teologia poneva però a Cassirer il delicato problema di chiarire come si collocasse l'elemento religioso nel sistema leibniziano, la cui minimizzazione avrebbe comunque sollevato, come abbiamo visto, numerose critiche tra i commentatori. Egli rilevava come Leibniz avesse respinto «costantemente e con decisione inequivocabile» il ruolo della teologia in un'ottica fondazionale, anche se non negava che le tesi leibniziane erano state propugnatte nel contesto della classica disputa teologica sul rapporto tra intelletto e volontà di Dio e le norme etico-giuridiche. In effetti, l'autore del *Leibniz' System* riformulava ora l'intera questione alla luce del motivo neocriticistico della determinazione dei confini dell'etica e dell'auto-legislazione della ragione, riconducendo la polemica tra intellettualismo e volontarismo al problema se la ragione sia in grado di tracciare con le proprie forze «i confini dell'etico» a partire dalla «propria pienezza di poteri» oppure se debba ricorrere ad una «autorità esterna positiva». La polemica di Leibniz contro il volontarismo cartesiano offriva perciò soltanto una conferma che «l'idea del bene non tollera alcuna derivazione da un'istituzione» e deve essere mostrata come «fine oggettivo» e non come «prodotto» anche dinanzi allo stesso Dio. Per Cassirer il ragionamento leibniziano faceva valere anche qui la medesima esigenza logica avanzata dalle verità dell'aritmetica, visto che «i principi etici di ragione devono essere presenti come la fonte di una obbligatorietà che comprenda indifferentemente la coscienza di Dio e dell'uomo»²²⁶.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ Cfr. *ivi*, p. 383; trad. it., p. 313.

²²⁵ *HS*, p. 594.

²²⁶ *LS*, pp. 383-384; trad. it., pp. 313-314. A proposito dell'«idea di bene» e dei «principi etici di ragione», nonché del problema della «determinazione dei confini dell'etico (*Grenzen des Sittlichen*)», Cassirer poggiava

A Cassirer interessava perciò raffigurare Leibniz, anche nel confronto con la teologia, come il primo pensatore moderno che con la fondazione di un'etica pura avesse raggiunto in ambito pratico il punto di vista dell'idealismo, secondo cui «i principi dell'etica non tollerano alcun criterio esteriore» e «sono sottoposti unicamente alla valutazione immanente della ragione»²²⁷. Ciò però, di nuovo, sotto l'egida dell'idea marburghese dell'autonoma spontaneità normativa della ragione e della validità delle norme ideali in quanto prodotte e giustificate nel pensiero puro.

La conquista leibniziana dell'intuizione metodica della autonomia della morale comportava un'importante modificazione del rapporto tra etica e religione, come già nella *Einleitung* coheniana. La «dignità posseduta dall'etico in sé e senza riguardo per qualsivoglia autorità» diventava il «modello (*Vorbild*) cui commisurare la purezza e la profondità del concetto di Dio» rappresentato nel caleidoscopio delle religioni storiche. Precorritore delle riflessioni lessinghiane sulla tolleranza, il Leibniz cassireriano portava la rivoluzione idealistica anche nella sfera religiosa, in cui l'idea etica – platonica e kantiana secondo la rilettura marburghese – svolgeva un'essenziale funzione regolativa. In sintonia con la fondazione razionalistica dell'etica, Leibniz affidava infatti la decisione circa la verità della rappresentazione religiosa non all'autorità del dogma, ma alle autonome forze della ragione, in quanto «l'ultimo criterio per la decisione sulla dottrina di fede» risiedeva per Leibniz «nelle idee immutabili e necessarie che troviamo in noi stessi»²²⁸. Cassirer ravvisava pertanto nell'originaria dimensione etica e giuridica la premessa di questa legittimazione della religione “nei limiti della sola ragione”, concludendo con Leibniz che «la religione è per il saggio identica con l'eticità ed il tendere ad essa. Solo per colui che non è ancora giunto alla vera saggezza, la religione è in grado di aggiungere qualcosa all'eticità»²²⁹.

La ricostruzione della fondazione leibniziana dell'etica si muoveva ancora una volta secondo l'impianto coheniano, mostrando come il riferimento alla scienza dell'etico, cioè alla scienza giuridica, consentisse di rivendicare l'autonomia della realtà del *Sollen* nei confronti di ogni sua riduzione al *Sein*. Se l'antropologia o la teologia cercavano di incardinare la validità dei concetti etico-giuridici fondamentali ad un «essere» sostanziale, fosse quello della «realtà di fatto» o di una «volontà assoluta»²³⁰, nella filosofia di Leibniz la fondazione del *Sollen* nel pensiero puro ne garantiva l'autonomia ed il valore incondizionato. Cruciale e problematico al tempo stesso, però, era il modo con cui Cassirer cercava di reperire nella metafisica leibniziana una caratterizzazione della legalità etica e una definizione dell'*a priori* etico. Cruciale, perché la fondazione leibniziana dell'etica non poteva soltanto rivendicare l'autonoma realtà del *Sollen* rispetto a quella del *Sein*, ma doveva anche dedurla per fugare dubbi o ricadute empirico-teologiche. Problematico, perché Cassirer accennava in effetti alla questione dell'*a priori* etico solo di sfuggita, in occasione della polemica antiempirista di Leibniz e della fondazione del diritto naturale, rimandando

la sua ricostruzione sul passo: «il diritto universale è lo stesso per Dio e per l'uomo (*Le droit universel est le même pour Dieu et pour les hommes*)» (cfr. G. W. Leibniz, *Théodicée. Discours de la conformité de la foi avec la raison*, in *Leibnizii opera philosophica*, cit., § 35, p. 489). Nelle *Hauptschriften* Cassirer ribadiva che nella riflessione leibniziana non c'era differenza tra «ciò che viene certificato dalla nostra ragione e ciò che “in sé” è buono» e concludeva, parafrasando Leibniz, che «il concetto di diritto è lo stesso per Dio e per l'uomo e possiede per entrambi la stessa forza vincolante» (*HS*, p. 594).

²²⁷ *LS*, p. 385; trad. it., pp. 314-315.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ E' il frammento di G. W. Leibniz, *De justitiae principiis* (titolo del curatore), in *Mittheilungen*, cit., p. 89: «*Ceterum apud sapientes religio et onesta seu virtutis amor idem est [...] Itaque licet non preamiis poenisque moveatur, felicitate tamen velut necessario virtutis corollario fruuntur, immo virtus sapientis cum summam animi voluptatem pariat, ipsa praemium sibi est. Si qui vero ad veram sapientiam non pervenit, apud eum religio aliquid honestati superaddit*»; la traduzione cassireriana è la seguente: «*Die Religion [...] ist für den Weisen mit der Sittlichkeit und dem Streben nach ihr identisch; nur für denjenigen, der zur wahren Weisheit noch nicht gelangt ist, vermag sie etwas zur Sittlichkeit hinzuzufügen*» (cfr. *LS*, p. 386; trad. it., p. 315).

²³⁰ *LS*, p. 383; trad. it., p. 313.

ogni volta alla concezione leibniziana dell'*a priori* teoretico-scientifico illustrata nella prima parte del *Leibniz' System* sui concetti della matematica e della meccanica²³¹.

Il rischio più generale insito in questa concezione idealistica dell'etica e nel paziente lavoro di purificazione ed idealizzazione delle sue determinazioni era quello di essere tacciata di astrattezza, inefficacia ed intellettualismo. Perciò l'*a priori* etico doveva essere mostrato come una specifica forma legale di esperienza, a partire da cui risalire in direzione delle altre *Geisteswissenschaften*. Il programma di un'etica pura di ragione non soltanto non tagliava i ponti con l'agire isolandosi dalla realtà sensibile e facendo svanire l'istanza morale «in una trascendenza assoluta», ma dimostrava invece che «l'etico può essere reso efficace per il mondo empirico in modo tanto più chiaro e sicuro, quando più esso si mantiene libero nella sua origine e nella sua fondazione dal richiamo all'esperienza individuale»²³². Rivendicare l'appartenenza di Leibniz alla storia dell'idealismo filosofico non solo in ambito teoretico, ma anche pratico significava dimostrare l'effettività dell'idea etica nella realtà mediante una ridefinizione nella stessa etica dei concetti di idea e di realtà. Anche qui, insomma, sarebbe stata all'opera l'intuizione idealistica, secondo cui «i rapporti secondo il concetto sono "precedenti" rispetto al reale che entra in essi» e, di conseguenza, «le verità necessarie possiedono valore incondizionato per le cose solo in tanto quanto non sono provenienti dalle cose»²³³. In tal modo Cassirer mobilitava, ancora una volta, gli strumenti del neocriticismo marburghese: tener ferme la purezza della conoscenza etica ed al contempo la sua produttività per l'esperienza e rideterminare questo concetto in ambito etico; dimostrare che, paradossalmente, l'istanza morale è tanto più efficace nella realtà, quanto più è concepita in modo puro e autonomo dal reale²³⁴.

Questi interrogativi erano emersi, come si è visto, nella ricostruzione del confronto della filosofia pratica leibniziana con l'"empirismo" condiviso dalla concezione antropologica e teologica, ma è del tutto significativo che si ripresentassero nel capitolo sulla filosofia del diritto, dove Cassirer deduceva l'autonomia del diritto naturale contro tutte le «teorie che avevano ricondotto i principi giuridici ad una regolazione autoritativa esterna»²³⁵. Polemizzando contro Locke e l'idea della sanzione divina della legge, ma anche contro Hobbes «quale fondatore delle teorie assolutistiche del diritto e dello stato», Leibniz aveva riconosciuto nel pensiero puro la fonte di legittimazione della legge, contestando ogni confusione tra piano del *Sollen* e del *Sein*. Avendo già rilevato la coincidenza sistematica tra sfera etica e giuridica, Cassirer poteva riproporre per il diritto i capisaldi della fondazione leibniziana dell'autonomia morale e richiamava perciò in traduzione un passo tratto dalla *Méditation sur la notion commune de la justice*, dove Leibniz aveva ribadito la differenza tra questioni di fatto e di diritto, tra *Sein* e *Sollen*²³⁶, ma soprattutto aveva affermato che «la scienza del giusto e dell'ingiusto (*Wissenschaft von Recht und Unrecht; science de droit*) come la logica, la metafisica, l'aritmetica, la geometria e la dinamica non ha appunto il proprio fondamento in esperienze e fatti, ma serve piuttosto a rendere ragione dei fatti stessi

²³¹ In più punti Cassirer rimanda alla precedente trattazione sui concetti fondamentali della matematica e della dinamica (cfr. *ivi*, pp. 382, n. 131 e 132, 383 n. 133, 406 n. 202; trad. it., pp. 313, 330).

²³² *Ivi*, pp. 382-383; trad. it., pp. 312-313: «Auch das Ethische wird daher, wie wir voraussehen können, um so klarer und sicherer für die empirische Welt zur Wirksamkeit gebracht werden können, je mehr es sich in seinem Ursprung und seiner Begründung von der Berufung auf die Einzelerfahrung frei hält».

²³³ *Ibid.*

²³⁴ A tal riguardo, nel 1877 Cohen aveva affermato che «l'etico è un problema della realtà, e non esclusivamente dell'uomo, ma di una realtà dell'essere razionale»; perciò «se gli uomini non ci fossero, l'etico dovrebbe tuttavia esserci, così come non possiamo non pensare un *essere* persino nel caso che non ci siano uomini che lo intuiscono e lo pensano» (cfr. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, (1877¹), p. 140; trad. it., p. 148).

²³⁵ *LS*, p. 405; trad. it., p. 330.

²³⁶ Il rimando cassireriano è un passo tratto da G. W. Leibniz, *Méditation sur la notion commune de la justice*, in *Mittheilungen*, cit., p. 43: «C'est ne pas distinguer le droit et le fait. Car autre chose est ce qui se peut, autre chose ce qui se doit» (cfr. *LS*, p. 405, n. 200; trad. it., pp. 330, 456 n. 63).

(von den Tatsachen selbst Rechenschaft zu geben; à rendre raison des faits) e a regolarli in anticipo (sie in voraus zu regeln; à les régler par avance)²³⁷.

Con questa citazione Cassirer metteva di nuovo in risalto lo statuto di “precedenza” rispetto al reale dell’ideale etico e rileggeva la tesi leibniziana della regolazione in anticipo dell’esperienza nello spirito del trascendentalismo marburghese, dichiarando a proposito di questo concetto puro di diritto che «il concetto di *Sollen* non può essere dedotto dallo stato di cose e dalle sue norme, ma deve essere riconosciuto come il regolativo (*Regulativ*) che deve condurre e guidare la creazione (*Erschaffung*) del diritto positivo»²³⁸. Si trattava pertanto di chiarire il rapporto tra l’*a priori* etico e la sua realtà di riferimento nel senso dell’anticipazione dell’esperienza e di chiudere il cerchio aperto dal riconoscimento dello statuto condizionale della conoscenza etico-giuridica – l’idea platonica come *ὑπόθεσις* – precisando il suo significato regolativo in senso squisitamente marburghese: «il concetto *a priori* sta in connessione necessaria ed ineliminabile con i fatti (*Tatsache*), ma non si accontenta di cogliere assieme i fatti *dati* con una loro descrizione (*gegebene Fakta beschreibend zusammenfassen*) e si rivolge invece alla anticipazione metodica e alla produzione di una nuova esperienza futura (*die methodische Vorwegnahme und die Hervorbringung einer neuen künftigen Erfahrung*)»²³⁹.

Per affrontare questo problema con i mezzi ed il linguaggio propri della filosofia di Leibniz, Cassirer richiamava di nuovo l’attenzione sull’analogia tra i «principi fondamentali» dell’etica e quelli della logica presente nel sistema²⁴⁰. In effetti, egli aveva già analizzato il rapporto tra pensiero e realtà, tra validità dei principi di ragione e loro efficacia nell’esperienza scientifica, quando aveva esaminato gli scritti leibniziani dedicati al *Faktum* della scienza matematica della natura, ed ora si trattava di compiere uno sforzo parallelo con l’esperienza etica²⁴¹. In questa trasposizione dei risultati della *Erkenntniskritik* alla conoscenza morale si trattava, in ogni caso, di affermare «lo stesso senso vero di “*a priori*” che ci si è presentato nell’ambito teoretico»²⁴².

L’autore del *Leibniz’ System* si riferiva in particolare alle pagine sul concetto di forza, dove esaminando il principio di conservazione dell’energia si era posto il problema di spiegare come le formulazioni generali della fisica si rapportino all’esperienza, vale a dire quale sia «il valore del principio generale in rapporto alle osservazioni particolari che lo precedono» e soprattutto a quelle future²⁴³. Le leggi scientifiche non erano il frutto dell’astrazione di proprietà comuni da fenomeni dati o la «semplice espressione riassuntiva di una serie di osservazioni sperimentali», ma svolgevano una funzione costruttiva, «contenevano un principio creativo per la scoperta di ambiti fattuali che altrimenti sarebbero inaccessibili»²⁴⁴. Queste leggi pertanto si configuravano – con un motivo natorpiano – come modi di

²³⁷ Cfr. G. W. Leibniz, *Méditation sur la notion commune de la justice*, cit., p. 47: «Et c’est justement ce qu’on fait, en fabriquant les sciences nécessaires et démonstratives qui ne dépendent point de faits, mais uniquement de la raison, comme sont la logique, la métaphysique, l’arithmétique, la géométrie, la science des mouvements et aussi la science de droit, qui ne sont point fondées sur les expériences et faits et servent plutôt à rendre raison des faits et à les régler par avance, ce qui aurait lieu à l’égard du droit, quand il n’y aurait point de loi au monde» e la traduzione cassireriana: «Die Wissenschaft von Recht und Unrecht hat ihr Fundament – sowenig wie die Logik, die Metaphysik, die Arithmetik, die Geometrie und Dynamik – in Erfahrungen und Tatsachen, sondern sie dient dazu, von den Tatsachen selbst Rechenschaft zu geben und sie im voraus zu regeln» (cfr. *LS*, pp. 405-406; trad. it, p. 330).

²³⁸ *LS*, p. 406; trad. it., p. 330.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ivi*, p. 382; trad. it., p. 312.

²⁴¹ Cfr. *ibid.* Cassirer affermava che «già nella critica del conoscere teoretico si presentava l’esigenza di separare la validità delle relazioni fondamentali dal materiale particolare fattuale in cui esse si rappresentano e di coglierle in piena indipendenza e purezza».

²⁴² *Ivi*, p. 406; trad. it., p. 330.

²⁴³ *Ivi*, p. 286; trad. it., p. 233.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 287; trad. it., p. 234.

formazione dell'oggettività e di anticipazione della possibilità del dato nella produttività del pensiero secondo una regola determinata, un metodo²⁴⁵.

Intendere l'apriorità come progettazione della possibilità dei contenuti nell'anticipazione e come condizione della loro determinabilità, consentiva di risolvere il nodo cruciale del rapporto tra *a priori* ed esperienza, tra idea e realtà in ambito logico e pratico. Cassirer osservava che la legge vige nei confronti del fenomeno come principio «fecondo» per l'indagine, giacché «contiene la regola della valutazione (*Regel der Beurteilung*) mediante cui soltanto l'esperienza, come scienza fisica, si solleva dallo stare insieme altrimenti sregolato dei contenuti coscienti»²⁴⁶. Quando perciò, considerando i principi del diritto naturale, parlava della loro funzione «regolativa per la creazione del diritto positivo» oppure, esaminando la conoscenza etica, del suo «rendere ragione dei fatti e del regolarli in anticipo»²⁴⁷, egli si richiamava proprio a quel rigoroso significato del *Regulativ*. Come per la natura e le *Naturwissenschaften*, così per l'eticità e le *Geisteswissenschaften* la funzione dell'*a priori* non era quella di rappresentare il dato, di prendere atto di uno stato di cose e di giustificarlo nel pensiero, ma quella di regolare e anticipare la semplice esperienza trasformandola in esperienza scientifica. Si considera la norma in vigore nell'esperienza in generale solo se essa determina casi futuri, dischiudendo la possibilità di un'esperienza particolare e solo se, al contempo, essa agisce come «criterio di valutazione e distinzione di valore dell'esperienza data». Anticipazione e valutazione sono dunque due momenti correlativi in ogni attività in cui il pensiero è rivolto al compito infinito di determinazione dell'esperienza in senso stretto, in una declinazione dinamica della funzione metodica del trascendentale vicina agli esiti della rielaborazione natorpiana e, in particolare, alla trasformazione del *Factum* in *Fieri*, al riconoscimento del *Sollen* come cifra di ogni forma di conoscenza²⁴⁸.

Leggendo tra le righe del rimando cassireriano alla teoria leibniziana dell'esperienza scientifica, però, era anche offerta un'ulteriore precisazione sullo statuto dell'*a priori* etico e sul problema della realtà del *Sollen*. Il singolare accostamento tra le considerazioni leibniziane sul diritto naturale e quelle sul problema dell'induzione, ad esempio, dava un'indiretta delucidazione sul tipo di esperienza attivata dal sistema dei concetti etico-giuridici fondamentali²⁴⁹. «Cosa garantisce – si chiedeva l'autore del *Leibniz' System* – che un insieme di osservazioni continuate converga verso un valore limite» e che, a partire dai casi attestati, si possano avanzare previsioni sui casi futuri in modo rigoroso, cioè necessario ed universale? Lo scetticismo aveva buon diritto dinanzi ad un concetto vago di esperienza, giacché da una «osservazione a caso e senza possibilità di scelta (*wahllose Beobachtung*) di un insieme di contenuti percettivi» non ricaveremmo altro che abitudini, mai rigorose leggi dei fenomeni²⁵⁰. L'unico modo per rivendicare il «diritto logico» dell'induzione e, più in generale, la possibilità di una rigorosa formazione concettuale della realtà empirica, era quello di introdurre una restrizione del concetto stesso di esperienza e di natura cui si

²⁴⁵ Con questo senso preciso la legge di conservazione dell'energia era da considerare *a priori*, in quanto non era «una descrizione di stati di cose preesistenti (*Beschreibung vorhanden Bestände*)» ma aveva «valore di principio come fondazione (*Grundlegung*) dell'acquisizione di contenuti nell'esperienza» (cfr. *ivi*, p. 287; trad. it., p. 234).

²⁴⁶ *LS*, p. 287; trad. it., pp. 234-235.

²⁴⁷ *Ivi*, pp. 405-406; trad. it., pp. 329-330.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 287; trad. it., p. 234. Cassirer recepiva la tesi natorpiana del *fieri* e del riconoscimento del ruolo produttivo *Sollen* in ogni forma di oggettivazione (cfr. M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 74-75, 235-237; H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, vol. 1, cit., pp. 331-335, dove rispetto alle pagine natorpiane della *Sozialpädagogik* si afferma: «il significato regolativo dell'idea [...] incarna già nell'ambito della conoscenza teoretica un dover-essere [...] l'idea, il *Sollen*, diventa il fondamento ultimo sia per la conoscenza teoretica che per la conoscenza pratica»).

²⁴⁹ Il rimando è presente in *LS*, p. 406; trad. it., p. 330. Sul problema dell'induzione, cfr. le note pagine di E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Bruno Cassirer, Berlin 1910, ora in *ECW* 6, pp. 255-292.

²⁵⁰ *LS*, p. 292; trad. it., p. 239.

rivolgeva la scienza, i cui principi vigevano perciò sempre e soltanto «per i problemi dell'esperienza fisica»²⁵¹. Anche a tal riguardo bisognava tener presente la riformulazione coheniana del metodo trascendentale: solo «all'interno di un sistema di principi fisico-matematici» si assisteva al «sorgere di un nuovo concetto di essere» e pertanto solo in tale contesto di rigorosa “preformazione” dell'esperienza possibile era fatto salvo «il diritto oggettivo e scientifico all'anticipazione del futuro (*Vorwegnahme der Zukunft*)» rivendicato da ogni legge scientifica e da ogni inferenza induttiva²⁵². Per Cohen, come si è visto, l'esperienza che interessava alla filosofia era quella dei «libri stampati» e dei «calcoli astronomici», l'esperienza di una scienza²⁵³.

Un'analogia restrizione, dunque, era necessaria anche nel campo della conoscenza etica, la cui realtà di riferimento era stata riconosciuta, come abbiamo accennato, nell'esperienza della scienza giuridica, cohenianamente la scienza *par excellence* dell'etica, la sua “matematica”. In effetti, sebbene non sia mai esplicitato da Cassirer, si può concludere che nella sua ricostruzione della filosofia leibniziana fosse la realtà del diritto – l'esperienza giuridica in quanto corrispettivo fattuale della normatività morale ed assicurazione della realtà del *Sollen* – a dover essere anticipata e valutata in forza dell'*a priori* etico. Come nel caso della realtà logica era in gioco l'anticipazione di un ordinamento scientifico fisico-matematico, così nel caso dell'etica la realtà da produrre secondo il metodo era quella di un ordinamento scientifico giuridico, che a sua volta – come vedremo – offriva una mediazione indispensabile nei confronti del mondo storico-sociale della vita politica. L'esperienza della scienza giuridica si mostrava in tal modo come la dimensione istituzionale e la mediatezza insuperabile entro cui soltanto era pensabile un accesso concettuale e rigoroso al mondo dell'eticità, come a sua volta lo erano l'esperienza scientifica delle scienze esatte e la realtà fisico-matematica per il mondo della natura²⁵⁴. L'idea di un rapporto immediato con quella stessa realtà naturale o pratica, cioè la “cosa in sé” al fondo di ciascuna oggettivazione scientifica, doveva essere intesa invece soltanto come il concetto-limite ed il termine ultimo posto all'infinito di un processo inconcludibile di mediazione nei confronti del reale.

Una simile restrizione razionalistica del concetto di realtà, del resto, era già stata indicata nel *Leibniz' System* con l'interpretazione della forza come tendenza e del suo corrispettivo metafisico, la monade come originaria unità di rappresentazione e appetizione, e perciò non sembra azzardato valutare le ripercussioni di questa ridefinizione anche sul problema posto dalla realtà etico-spirituale e dal modo d'essere del *Sollen*. In tal modo diventa infatti più comprensibile quella paradossale affermazione di Cassirer sull'idealismo pratico leibniziano, emersa nel confronto critico con antropologia e teologia, secondo cui tanto più l'ideale etico è pensato puramente, tanto più è efficace nel suo rapporto con la realtà²⁵⁵. La realizzazione dell'ideale etico era intesa infatti come quella di un infinito e paziente compito di oggettivazione dell'ordinamento giuridico come espressione approssimata della normatività etica, che non andava dunque confusa con la relazione ad un'immediatezza da plasmare nella prassi, perché «la meta» del processo era da porre sempre «al di là, nel non-dato, in ciò che deve essere creato (*zu Erschaffende*)»²⁵⁶.

²⁵¹ *Ivi*, p. 287; trad. it., p. 234.

²⁵² *Ivi*, p. 293; trad. it., p. 239. La verifica empirica della legge o dell'inferenza induttiva non era perciò la semplice ricerca di una ricorrenza, ma la determinazione di un caso particolare entro un sistema rigoroso, predisposto dalla preliminare idealizzazione matematica dell'esperienza.

²⁵³ Cfr. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (1877¹), cit., pp. 24-25, 27; trad. it., pp. 38, 40.

²⁵⁴ Nel recente dibattito sulla concezione cassireriana del diritto come forma simbolica la presenza di motivi leibniziani non sembra aver riscosso particolare interesse (solo un accenno, ad esempio, è rinvenibile nell'ampia monografia di D. Coskun, *The Law as Symbolic Form*, cit., p. 5). Nei lavori di Henry, Lüddecke e Raulet il pensiero di Leibniz è invece approfondito in questa direzione come una delle fonti della filosofia cassireriana del diritto (cfr. B. Henry, *Libertà e mito in Cassirer*, cit., pp. 38-40, 43-46; D. Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik*, cit., pp. 166, 233; G. Raulet, *Das Zwischenreich der symbolischen Formen*, cit., p. 145).

²⁵⁵ *LS*, pp. 382-383; trad. it., p. 313.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 396; trad. it., p. 323.

Anche Cohen aveva colto il carattere distintivo dell'idealismo pratico nel fatto che «la validità del valore dell'idea» conserva e conferma «la sua forza realizzatrice»²⁵⁷. Tenere fermo l'ideale nella sua purezza e nella sua efficacia significava perciò, in definitiva, riconoscere la sua funzione regolativa, che promuoveva la produzione di nuova esperienza nell'approfondimento della mediatezza e nella progettazione della possibilità di un continuo perfezionamento del reale. Anche in Leibniz, quindi, non era in gioco la realizzazione dell'etico nel senso ingenuo della sensibilità e della vita immediata, giacché alla filosofia dell'autentico idealismo – come Cassirer avrebbe ribadito molti anni più tardi – era del tutto precluso un simile «paradiso della pura immediatezza»²⁵⁸.

2.2.4 Alla ricostruzione della fondazione dell'etica seguiva l'esame di alcuni tra gli episodi più noti della filosofia morale, giuridica e sociale leibniziana, con cui Cassirer cercava conferma della fecondità di quei motivi sistematici ed in particolare del nesso tra *a priori* etico, monade e realtà individuale nelle *Geisteswissenschaften*. Il punto di partenza di queste indagini era il concetto-chiave di perfezionamento morale, che doveva essere concepito in prospettiva dinamica come fine morale oggettivo e «concetto etico ideale»²⁵⁹. Nello scritto *Von der Glückseligkeit* Leibniz aveva infatti definito la perfezione (*Vollkommenheit*) come «ogni innalzamento dell'essenza (*Erhöhung des Wesens*)» e – con una metafora medica – come quell'accrescimento di “salute” morale a cui si contrappone la “malattia” come processo di riduzione e di «indebolimento (*Erniedrigung*)»²⁶⁰. Poiché nel sistema leibniziano ogni essenza, come *entelechia*, era definita secondo la qualità della sua attività di espressione, la direzione e l'intensità di questa medesima attività ne dovevano determinare anche la condizione pratica.

Le premesse di questa dinamizzazione del concetto di perfezione morale erano ricercate nella psicologia leibniziana, riletta come contributo originale ed eccentrico, nel complesso del pensiero moderno, alla ridefinizione del rapporto tra intelletto e volontà. A dispetto di una certa immagine intellettualista, Leibniz aveva infatti riconosciuto che il volere dovesse «concorrere (*mitwirken*)» ad ogni processo cosciente e che pertanto volontà e intelletto fossero entrambi «direzioni primitive» inserite all'interno di un «sistema complessivo di direttrici» dell'attività della coscienza. Riecheggiando le ricerche di Natorp sulla formazione della volontà, Cassirer poteva perciò concludere che Leibniz aveva sostituito alla frattura tra ragion teoretica e ragion pratica la loro originaria ed indissolubile correlazione²⁶¹.

In questo contesto era interpretata anche un'altra affermazione leibniziana sul concetto di *Vollkommenheit*, secondo cui «nulla serviva di più alla felicità dell'illuminazione dell'intelletto e della esercitazione del volere ad agire sempre secondo l'intelletto»²⁶². Per ridimensionare le implicazioni intellettualiste di questa definizione, Cassirer si riferiva al concetto idealistico di coscienza sviluppato in precedenza: la perfezione era certo il bene indispensabile al raggiungimento della felicità, ma non poteva essere intesa come un stato di cose, ma invece come un'attività incessante di perfezionamento, come la “perfettibilità” della sostanza individuale. La volontà buona non si limitava perciò a ricevere dall'intelletto

²⁵⁷ H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (1896¹), cit., p. LXIII.

²⁵⁸ *PSF* I, p. 49; trad. it., p. 59.

²⁵⁹ *LS*, p. 388; trad. it., p. 317.

²⁶⁰ G. W. Leibniz, *Von der Glückseligkeit*, in *Leibnizii opera philosophica*, cit., p. 672. La citazione leibniziana proseguiva: «come la malattia deriva da un effetto lesivo [...] così la perfezione si mostra al contrario producendo effetti nella forza (*in der Kraft zu wirken*) [...] ogni essenza consiste infatti in una certa forza, e quanto più è intensa la forza, tanto più alta e più libera è l'essenza» (il testo è citato in *LS*, p. 388; trad. it., p. 317).

²⁶¹ *LS*, pp. 387-388; trad. it., pp. 316-317: «il divenire etico deve porsi al contempo come fine quell'ampiezza e quella libertà dello sguardo spirituale che possono essere raggiunte solo nella vera formazione dell'intelletto (*Verstandesbildung*)». Sulle tesi natorpiane circa il rapporto tra volontà e intelletto, che Cassirer probabilmente recepiva dalla *Sozialpädagogik*, cfr. M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 94-96.

²⁶² G. W. Leibniz, *Von der Glückseligkeit*, cit., p. 672 (il testo è citato in *LS*, p. 388; trad. it., p. 317).

un contenuto morale predefinito e a metterlo in opera tendendo ad un certo stato presente di realizzazione morale, ma era invece determinata – come già accaduto per il concetto di forza, di coscienza e le altre figure dell'individualità – come un'identità dinamica e l'unità di una tendenza.

Nel permanere in questo processo di innalzamento continuo verso sempre nuovi gradi di perfezionamento risiedevano dunque la disposizione della felicità ed il conseguimento del bene morale. Anche in questo ambito doveva essere assunta fino in fondo la prospettiva dinamica, relazionale e idealista del sistema leibniziano. Il bene morale non era dato una volta per tutte né poteva essere rappresentato come una particolare condizione storico-empirica, ma coincideva con una protensione al perfezionamento e il suo campo d'azione era quello di una storia teleologicamente orientata, visto che in virtù del principio di armonia il perfezionamento di ogni essere era consonante al progresso di tutto l'universo verso la sua destinazione morale²⁶³.

Cassirer insisteva in tal senso sul nesso tra dimensione teoretica e pratica della *Vollkommenheit* leibniziana, in quanto l'elevazione morale implicava un approfondimento conoscitivo e viceversa. Nell'attività di cultura – egli dichiarava sulla scorta di Leibniz, ma in fondo anche di Kant – ci si elevava moralmente e, al contempo, in questa coltivazione intellettuale si giungeva all'autonomia pratica, superando il condizionamento empirico e agendo secondo leggi scaturite dall'interno della razionalità²⁶⁴. Poiché la volontà morale era riconosciuta in tal modo come auto-legislatrice e “volontà di ragione”, allora quel «voler agire sempre secondo l'intelletto» non implicava una sua subordinazione, ma piuttosto una sua correlazione all'intelletto. Ciò consentiva di ridefinire il consueto “intellettualismo” leibniziano, con cui non si doveva più intendere che il criterio dell'azione morale fosse riposto solo nell'intelletto, ma piuttosto che «da un punto di vista etico» essa riceveva il suo «valore» solo dalla «forza e dalla purezza con cui in quella stessa conoscenza era già preparata la volontà di ragione». Si trattava insomma di un intellettualismo etico dinamico, in cui entrambi i momenti erano coinvolti a pieno titolo nel processo di coltivazione intellettuale e morale²⁶⁵.

Nel raffigurare la concezione leibniziana Cassirer impiegava i colori della filosofia pratica kantiana, come emergeva anche dal netto ridimensionamento dei suoi tratti eudemonistici ed aristotelici e dal suo riallineamento alla tradizione socratica e platonica. Ad esempio, nella definizione di perfezionamento era certo comparsa una nozione come la gioia e, in un altro passo, si abbracciava l'idea che «la felicità fosse lo scopo finale della volontà»²⁶⁶. Per minimizzare quest'aspetto, però, Cassirer osservava come già nella filosofia greca il generico paradigma dell'eudemonismo avesse ricevuto diversi significati a seconda del contesto delle dottrine morali in cui era collocato, e che perciò quando Leibniz parlava della

²⁶³ Cfr. *LS*, p. 389; trad. it., p. 318.

²⁶⁴ A proposito dello stile complessivo della *Kulturphilosophie* cassireriana, Schwemmer conia – con echi kantiani – la nota espressione della *Moralisierung durch Kultivierung* (cfr. Ernst Cassirer, *Ein Philosoph der europäischen Moderne*, cit., pp. 161-163). Sul contributo leibniziano alla comprensione “umanistica” della cultura di Cassirer insistevano anche J. M. Krois, *Symbolic Forms and History*, cit., p. 214; M. Ferrari, *Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers*, cit., p. 48; D. Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik*, cit., p. 60; T. Meyer, *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit*, cit., p. 147.

²⁶⁵ *LS*, p. 389; trad. it., p. 318. Cassirer ricordava come nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* Leibniz avesse affermato che «per la vera felicità una minore sapienza è sufficiente a fronte di un surplus di buona volontà» (cfr. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, libro II, cap. 21, § 67, in *Leibnizii opera philosophica*, p. 267).

²⁶⁶ Cassirer aveva presente il seguente passo leibniziano: «*Nam omne jucundum per se expetitur, et quidquid per se expetitur, jucundum est, cetera propter jucundum, ut faciant, ut servant, ut contraria tollant. Hoc sentiunt omnes, quidquid dicant, aut faciunt saltem, quidquid sentiant*» (cfr. G. W. Leibniz, *Juris et aequi elementa*, cit., p. 28) che riportava in traduzione: «*Jede Lust wird an sich erstrebt, alles andere nur um der Lust willen: um sie zu erschaffen, zu erhalten, um ihre Hemmnisse hinwegzuräumen. Nichts an den Gegenständen ist um seiner selbst willen erstrebenswert, außer dem Gefühl der Lust, das sie in uns erwecken*» (*LS*, p. 390; trad. it., p. 319).

massima desiderabilità del piacere non la intendeva in senso oggettivo come «motivo e ricompensa» dell'agire etico, ma parlava solo del suo valore soggettivo²⁶⁷. Fedele alla sua fondazione pura, l'etica leibniziana in realtà non mirava ai «riflessi soggettivi» del bene, ma invece a quei «fini oggettivi» che nella loro correlazione costituivano il nucleo essenziale della sua idea, vale a dire i concetti di individuo e di stato, di personalità e di comunità morale²⁶⁸. Solo nel «progresso» e «approfondimento» di questi fini specifici poteva scaturire come «corollario» una disposizione soggettiva alla felicità e alla gioia²⁶⁹.

L'esito di quest'interpretazione cassireriana era riassunto in una chiara ridefinizione dell'eudemonismo leibniziano come forma di «elevazione ed incrementazione (*Hebung und Steigerung*) della pura attività funzionale dell'io»²⁷⁰. Si trattava di una rilettura idealistica dell'etica leibniziana che era documentata esaminando alcune figure del desiderio amoroso ed osservando come, nei suoi diversi gradi di sviluppo, esso si innalzasse dalla dimensione dei fini soggettivi a quella dei fini intersoggettivi ed oggettivi, liberandosi da ogni connotazione empirica ed utilitaria. Era un passaggio della ricostruzione cassireriana tanto più significativo, in quanto in questa sintetica fenomenologia erano trasposte nel contesto leibniziano quelle figure del volere – «impulso (*Trieb*)», «volontà in senso stretto (*Wille im engern Sinn*)» e «volontà di ragione (*Vernunftwille*)» – che Natorp aveva delineato nella sua *Sozialpädagogik*²⁷¹.

In un primo momento, infatti, l'amore era considerato come semplice «affezione etica», in cui il soggetto «accoglieva in modo immediato la felicità» dell'altro «nella propria sfera del sentimento»²⁷². In analogia alle forme della bellezza²⁷³ si doveva quindi tener ferma la distinzione funzionale tra i singoli beni amati ed il sommo bene: se all'inizio il sentimento amoroso «si perdeva ancora tutto nel singolo soggetto determinato e vi restava avvinto», in un secondo momento esso giungeva alla consapevolezza che l'oggetto era solo «garanzia dell'autonomia originaria dell'io» che aveva la visione dell'idea. Il bene, come il bello, non era più una forma di possesso esclusivo né andava identificato con il bene particolare dell'io o dell'altro, ma doveva essere concepito come processo comune di liberazione spirituale anche nel perseguimento apparente della felicità e del piacere. In tal senso, l'amore – concludeva Cassirer – non era soltanto «dedizione priva di condizioni allo scopo individuale empirico o all'impulso di un soggetto estraneo», ma era invece il tentativo sociale di generare una «più profonda concordanza tra le personalità sul fondamento di una legalità oggettiva». Il sentimento amoroso era in tal modo un correlato di quell'idea leibniziana di perfezionamento da cui Cassirer aveva preso le mosse. Liberato dal rapporto iniziale con il bene particolare dell'altro, esso diventava espressione dell'esigenza di armonizzare tutti soggetti in una più ampia unità ed in vista non del loro interesse particolare, ma della dignità della loro individualità spirituale e della loro personalità morale. L'amore si specificava pertanto come «vero bene» ed «espressione della più alta comunità intellettuale», in quanto nella idealizzazione ed eticizzazione del suo concetto Leibniz aveva riconosciuto che «il più solido legame possibile tra individui risiedeva nella comunanza e nella reciproca promozione dell'appetire intellettuale»²⁷⁴.

Cassirer terminava la sua analisi soffermandosi sul più alto gradino dell'*amor dei*, ridefinito come «quell'amore della conoscenza che si genera nella visione della legalità e

²⁶⁷ *LS*, pp. 390-392; trad. it., pp. 319-320.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 395; trad. it., p. 322.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 392; trad. it., p. 320.

²⁷⁰ Cfr. *ibid.*

²⁷¹ P. Natorp, *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Frommann, Stuttgart 1899¹, pp. 54-84.

²⁷² *LS*, p. 391; trad. it., p. 319.

²⁷³ Cassirer si riferiva al *Fedro* platonico per indicare una forma di «elevazione del sentimento estetico» come modello per il «perfezionamento morale e per l'elevazione della volontà» (cfr. *ivi*, pp. 390-391; trad. it., pp. 319-320).

²⁷⁴ *Ivi*, pp. 391-392; trad. it., p. 320.

dell'armonia dell'universo», e cercando ulteriore conferma dell'interpretazione dinamica dell'intellettualismo etico leibniziano in un confronto con Spinoza. Entrambi i pensatori moderni, infatti, avevano posto al vertice dell'etica l'amore rivolto a Dio, ma se per il filosofo di Amsterdam esso doveva essere inteso come «l'atto unico e definitivo di innalzamento sopra le verità temporali e contingenti, una pura visione dell'eterno», al contrario esso non intaccava in Leibniz il vigere dei principi di continuità, sviluppo ed armonia ed anzi era garante del compito infinito di perfezionamento della sostanza individuale. La sua polemica contro Valentin Weigel e Angelus Silesius era sintomatica di come il suo concetto di *amor dei* esprimesse l'aspirazione alla somma felicità nell'unificazione con Dio soltanto da un punto di vista dinamico e processuale. Non si trattava quindi di un «toglimento (*Aufhebung*) dell'io nella sostanza onnicomprensiva», ma invece di «mantenere il sé nella peculiarità e nell'accrescimento della sua attività». In una parola, il riferimento non era più la *Vollkommenheit* come annullamento dell'individualità spirituale nella sua perfezione, ma come sua inconcludibile forma di perfezionamento e di perfettibilità. In quella pura accezione idealizzata – in cui risuonava anche il messianismo coheniano – l'*amor dei* leibniziano era perciò la garanzia della condivisione tra le personalità di una condizione progressiva di sviluppo morale, il simbolo della massima unità di tendenza per un agire eticamente regolato, in definitiva la «meta ideale per il progresso e l'attivo auto-innalzamento della personalità» riunite nello stato razionale²⁷⁵.

Da questa rilettura cassireriana dei contenuti dell'etica leibniziana riemergeva anzitutto il nuovo senso conferito al concetto leibniziano di perfezionamento morale: il mantenersi in uno stato incessante di tensione verso il non-dato per la realizzazione dell'ideale etico nella idealizzazione del dato. Il soggetto non poteva giungere mai ad una piena soddisfazione storico-empirica del proprio compito morale, perché «l'unità con l'universo doveva essere generata passo dopo passo nel lavoro della conoscenza» e perché «amore e conoscenza erano sempre e soltanto operazioni dello spirito e del volere»²⁷⁶. Si poteva concludere in tal senso con il Leibniz dei *Principi di natura e di grazia* che la «vera felicità non consisteva in una soddisfazione piena ed al contempo priva di desiderio», ma in un «continuo progresso verso nuovo piacere e nuovo perfezionamento»²⁷⁷.

Nel punto più alto della filosofia pratica, però, Cassirer ritrovava soprattutto il motivo conduttore della sua ricostruzione della metafisica leibniziana, cioè il ruolo centrale dell'individualità, e chiariva il suo ruolo sistematico nella fondazione delle *Geisteswissenschaften*. La forma della soggettività etica, ossia la nuova configurazione assunta a quest'altezza dal concetto di monade nel *Leibniz' System*, era la personalità morale nello stato razionale degli spiriti, come confermava il richiamo leibniziano all'idea di immortalità e indistruttibilità dell'anima per prendere le distanze dalla mistica filosofica e dalla sua aspirazione a dissolvere quell'individualità nell'assoluto. Questa aveva ormai acquisito la sua «specificazione etica» in virtù della «durata» della sua personalità e si dimostrava perciò come forma irriducibile a quella dell'individualità biologica²⁷⁸. A partire da questo concetto di individualità più ricco di quelli precedenti si poteva però considerare ora, al fianco del mondo delle scienze matematiche, fisiche e naturali, il mondo delle scienze dello spirito, cioè il regno dei fini di libertà e della loro realizzazione nella storia.

²⁷⁵ *Ivi*, pp. 393-394; trad. it., p. 321.

²⁷⁶ *Ibid.*, dove si fa ricorso al termine coheniano *Operation*.

²⁷⁷ G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, in *Leibnitii opera philosophica*, cit., §18, p. 718: «Ainsi notre bonheur ne consistera jamais, et ne doit point consister dans une pleine jouissance [...] mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs, et de nouvelles perfections».

²⁷⁸ *LS*, p. 394; trad. it., p. 321. Per Leibniz – menzionato da Cassirer in traduzione – il carattere distintivo delle anime «razionali» non era la «durata temporale», ma il fatto che nel loro sviluppo e mutamento «conservassero le leggi morali della loro persona (*die moralischen Gesetze ihrer Person; personae suae leges morales servant*)» (Cfr. G. W. Leibniz, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolf. Aus den Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Hannover*, hrsg. v. C. I. Gerhardt, Halle 1860, p. 44).

La fondazione leibniziana dell'etica aveva in tal modo guadagnato la specificità della vita spirituale e con essa la piena autonomia e legittimità delle *Geisteswissenschaften*, in virtù del loro accesso privilegiato ad una realtà preclusa alle altre forme di scientificità. Anche se solo con Kant quest'idea sarebbe stata assicurata dal punto di vista critico, Leibniz aveva promosso un'essenziale distinzione e fissazione dell'ordinamento scientifico-spirituale rispetto a quello scientifico-naturale, offrendo con questa più ricca determinazione del concetto di monade e di individualità il terreno comune per la loro fondazione²⁷⁹.

2.2.5 Illustrando il confronto di Leibniz con Spinoza e la mistica filosofica, Cassirer aveva richiamato l'importanza del concetto di immortalità della persona morale, che offriva un argine invalicabile dinanzi all'idea che l'annullamento della soggettività nella sostanza assoluta fosse la meta della sua realizzazione etica. Per far questo, il concetto di individualità aveva mostrato un contenuto più ricco, che consentiva di caratterizzare la specificità degli esseri razionali come espressione di un nuovo tipo di legalità oltre a quello dell'identità biologica. Si era riconosciuta così l'esigenza di un regno dei fini come spazio di autonomia del soggetto etico, come luogo specifico di espressione della vita spirituale nel perfezionamento e nella coltivazione morale, come regno di cultura a fianco al regno della natura. Quest'idea promuoveva la «delimitazione critica» della sfera etica da quella naturale, preparando la soluzione kantiana ed operando «un'articolazione dei concetti» nella sfera etica. In questo contesto generale potevano quindi essere presi in esame i «due problemi fondamentali» concernenti il contenuti dell'etica leibniziana, cioè la questione del «rapporto» tra i concetti di «personalità (*Persönlichkeit*)» e di «comunità (*Gemeinschaft*)» e quella della loro «unità»²⁸⁰.

Nel *Leibniz' System* il principio di armonia garantiva anzitutto la correlatività tra le due nozioni. In modo analogo alla comunità delle membra del corpo vivente, la comunità degli spiriti era composta da soggetti autonomi e la sua identità era quella della tendenza a sviluppare tra loro relazioni immanenti e coordinate. La *Gemeinschaft* morale non risultava dal semplice stare insieme degli individui in un certo presente, ma dall'esigenza che essi si coordinassero insieme affinché, nel corso del tempo, si realizzasse il fine della totalità attraverso il loro contributo individuale. Si trattava di un'ulteriore conferma della centralità del concetto di tendenza, che già con l'idea dell'evoluzione biologica aveva consentito alla monade di fondare l'individualità vivente ed ora doveva orientare lo sviluppo della comunità degli esseri razionali. La storia diventava infatti la vita del regno degli spiriti razionali, un "organismo" composto da individualità che non erano annulate in questo fine oggettivo ma, nel loro diritto inconcusso, erano il *medium* della sua stessa manifestazione.

Leibniz aveva però riflettuto su quei due concetti fondamentali del «sistema etico» a partire da questioni giuridiche e sociali concrete e Cassirer intendeva mettere perciò in risalto, in modo analogo al Cohen della *Einleitung* a Lange, il duplice livello di significati presente nei concetti giuridico-sociali leibniziani e la duplice direzionalità delle considerazioni ad essi dedicate. Bisognava infatti identificare, in primo luogo, la funzione di «mediazione» svolta dalle «forme della vita empirica in comunità», che nella loro concretezza si pongono come punto di congiunzione tra le «leggi etiche generali» e la «realtà della storia», e tra queste forme in particolare c'era il «diritto positivo». Questo si rapportava verso l'"alto" al piano etico-normativo delle «questioni generali di principio» e, verso il "basso", alle molteplici concrete configurazioni socio-giuridiche, rispecchiando in tal modo «il mutare delle condizioni individuali storiche all'interno della molteplicità e delle sue formazioni»²⁸¹.

²⁷⁹ Cfr. *LS*, p. 394; trad. it., p. 321. A tal riguardo, Stumpf aveva sollevato nel suo *Gutachten* perplessità sul fatto che già con Leibniz si potesse parlare del problema dell'autonomia delle scienze dello spirito rispetto a quelle della natura (cfr. *PAW* II-IX-27, Bl. 25a).

²⁸⁰ *LS*, pp. 394-395; trad. it., p. 322.

²⁸¹ *Ivi*, p. 403; trad. it., p. 328.

A quest'impostazione corrispondevano, d'altra parte, le due direttrici della riflessione etico-giuridica leibniziana, che guardava tanto al «problema della società (*Gesellschaft*)», alle «condizioni concrete della sua costituzione» e alle «forme particolari della vita sociale», quanto al superamento di ogni determinazione storico-empirica del sociale secondo «la concezione-guida della “comunità di esseri razionali” (*Gemeinschaft vernünftiger Wesen*)»²⁸². Al primo ordine di considerazioni Cassirer riconduceva, ad esempio, la definizione della giustizia come «virtù sociale» o la nota articolazione della società in «comunità naturali», con una comprensione del diritto ben legata al concetto storico-empirico di società che egli, non a caso, rendeva con il termine di *Gesellschaft*²⁸³. Nel secondo ordine di considerazioni il diritto veicolava l'idea di giustizia in senso etico-ideale e secondo una comprensione idealistico-trascendentale del concetto di società, intesa ora come *Gemeinschaft*. L'ordinamento giuridico ideale diventava in quest'ottica l'espressione del «bene della totalità» che non può mai essere «rappresentato (*repräsentiert*)» in modo esaustivo da un'istituzione concreta perché deve comprendere «tutti i membri dello “stato di Dio”»²⁸⁴.

In prima battuta, dunque, Leibniz aveva concepito il concetto di persona nell'ambito dei rapporti sociali concreti della «sfera del diritto positivo» e, in tal senso, il suo contenuto era quello del semplice «soggetto di diritto (*Rechtssubjekt*)»²⁸⁵. In seconda istanza, però, quel concetto si era «ampliato» ed aveva ottenuto il suo genuino significato di personalità morale, quando si era passati dalla «considerazione di una determinata società empirica (*empirische Gesellschaft*) tenuta insieme da norme di diritto positivo (*positive Rechtsnormen*)» a quella di una «comunità etica (*ethische Gemeinschaft*)», la cui «regolazione (*Regelung*) segue leggi oggettive ed universali». Il concetto di personalità rimaneva incompiuto se riferito soltanto al contesto storico-empirico di una determinata società o costituzione di norme positive e riceveva invece la sua fondazione più rigorosa solo nel riferimento all'idea etica di una comunità razionale. Qui l'individuo non era il semplice risultato di un ordinamento giuridico positivo perché, in quanto personalità morale, possedeva già da sempre «lo stesso inalienabile diritto di cittadinanza e valore indistruttibile». Il concetto di persona giuridica, in quanto inserito in un sistema di norme positive, suscettibile ai mutamenti storici e sempre revocabile, non poteva soddisfare l'esigenza espressa dalla metafisica leibniziana dell'individualità e dalla fondazione pura dell'etica, e doveva pertanto lasciare il posto al concetto morale di personalità correlato all'idea di una comunità ideale di esseri di ragione. «La salvaguardia della società umana (*Gesellschaft*) – affermava Cassirer – non poteva valere come principio dell'eticità (*Prinzip des Sittlichen*)» e «tale criterio risiedeva solo nella comunità (*Gemeinschaft*) degli esseri razionali, che trovava la sua unità ed ultima conclusione nel concetto di Dio»²⁸⁶.

La riflessione leibniziana portava in tal modo alla luce un doppio ordine di significati del concetto di “società” – la «società umana empirica» e la «comunità etica» – a cui corrispondevano due modi diversi di legislazione, cioè quella mediante «le norme di diritto

²⁸² Ivi, pp. 403-404; trad. it., p. 329. Con quest'espressione Cassirer traduceva «*societas ratione utentium*» (cfr. G. W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, in *Leibnitii opera omnia, Nunc primum collecta, in Classes distributa, praefationibus et indicibus exornata*, hrsg. v. Louis Dutens, Tournes Frères, Genf 1768, Bd. 6.3, p. 212).

²⁸³ LS, p. 403; trad. it., p. 329. E' verosimile che Cassirer avesse presente la classica contrapposizione storico-concettuale elaborata da Ferdinand Tönnies in *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Kommunismus und des Sozialismus als empirischer Kulturformen*, Fues, Leipzig 1887. Del resto, contro lo stesso Tönnies l'autore del *Leibniz' System* polemizzava a proposito della «trattazione del rapporto» tra Leibniz e Hobbes (cfr. F. Tönnies, *Leibniz und Hobbes*, «Philosophische Monatshefte», 23 (1887), pp. 557-573 e LS, p. 453, n. 58; trad. it., p. 369, n. 48).

²⁸⁴ LS, p. 404; trad. it., p. 329.

²⁸⁵ Ivi, p. 395; trad. it., p. 322. Cassirer si riferiva al passo leibniziano: «*persona seu qualitatis moralis, i. e. juris et obligationis capax est substantia habens aut habitura rationem et voluntatem*» (cfr. il frammento *De Persona* (titolo del curatore), in *Mittheilungen*, cit., p. 107).

²⁸⁶ LS, p. 395; trad. it., pp. 322-323.

positivo» e «la regolazione secondo leggi oggettive e universali». E' molto importante sottolineare, però, che nel secondo caso la «regolazione (*Regelung*)» doveva essere intesa nel senso preciso e rigoroso dell'ideale regolativo e della produttività dell'*a priori* etico per l'esperienza giuridica, come illustrato poc'anzi. Per Cassirer il «senso» dell'idea leibniziana di *societas divina*, di matrice stoica e agostiniana, non era infatti quello di una «rappresentazione di una realtà metafisica compiuta (*Darstellung einer fertigen metaphysischen Wirklichkeit*)», ma risiedeva invece nella «sua funzione di compito e di concetto etico ideale (*als ethischer Ideal- und Aufgabebegriff*)»²⁸⁷. Era questa una chiara rilettura marburghese dei concetti fondamentali della riflessione etico-giuridica leibniziana, tanto più significativa se si tiene presente come in essa sembrasse annunciato il motivo dominante del pensiero politico cassireriano più maturo, quell'indagine cioè sul problema dello stato e sulla sua trasformazione idealistica – per dirla con Cohen – in «concetto etico di cultura (*als den ethischen Kulturbegriff*)»²⁸⁸.

Nella rilettura del concetto leibniziano di *république des esprits* come «fine ultimo a cui tutto l'agire deve essere orientato» ritornava dunque il motivo sistematico della fondazione dell'etica e della realtà dell'*a priori* pratico, il cui contenuto precipuo era allontanare la realizzazione del *Sollen* da qualsivoglia esistenza storico-empirica. Nella «valutazione» con cui indirizzava l'agire per conformarlo e approssimarlo a quell'istanza ideal-regolativa il soggetto etico non poteva infatti «accontentarsi» di «nessuna organizzazione fattuale o di nessun fine particolare», ma doveva «porre ogni volta di nuovo il suo fine sempre al di là, nel non-dato, soltanto in ciò che deve essere creato (*zu Erschaffende*)»²⁸⁹. Cogliere il concetto di individuo e di comunità secondo la forma di legalità pratica significava riconoscere che già in Leibniz si era compiuta quella essenziale eticizzazione della dimensione etico-politica che costituiva la cifra dell'idealismo della Scuola di Marburgo e di cui si sarebbe nutrito tutto il pensiero politico cassireriano, intento a concepire la vita politica come forma eticizzata ed idealizzata di cultura.

In questa direzione, Cassirer ribadiva come non si dia mai una rappresentanza compiuta di quello stato di ragione. In quanto limite trascendentale e termine ultimo della serie infinita delle realizzazioni storiche, quel fine etico-politico non poteva essere esaurito da nessuna entità reale che si proponesse come sua incarnazione «cristologica». Non potendo essere monopolizzato da nessun «individuo» o «gruppo particolare» l'ideale etico-normativo di quella costituzione politica era un argine insuperabile per ogni legittimazione dell'assolutismo e un simbolo del suo pluralismo, giacché, in virtù del principio di armonia, nessuno poteva dirsi autorizzato a rappresentare quell'istanza ed invece tutti i soggetti morali ne erano portatori per definizione²⁹⁰.

Per questo, la filosofia giuridica di Leibniz poteva essere considerata una fondazione idealistica del «diritto naturale (*Naturrecht*)», che andava ad integrare la riflessione di un Grozio²⁹¹. A fianco e sopra il sistema delle norme positive Leibniz aveva collocato un «diritto etico di ragione (*ethisches Vernunftrecht*)» come «criterio critico» per «tutte le determinazioni giuridiche positive» poggiate su «atti di arbitrio sovrano»²⁹². Per intendere

²⁸⁷ *Ibid.* Questa era la prima occorrenza nel *corpus* cassireriano della nota immagine della *civitas dei* di matrice stoica e agostiniana che nel pensiero politico di Cassirer, insieme all'immagine leibniziana del *Gottesstaat* e della *République des esprits*, sarebbe sempre stata associata al motivo della idealizzazione del concetto di stato. Del tutto significativo è perciò che la fonte di questo rimando fosse verosimilmente la *Begriffsgeschichte* del concetto di *societas* delineata da H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (1896¹), cit., pp. LXVI-LXVIII.

²⁸⁸ Cfr. *DISP*, p. 25, in cui Cassirer riportava in parafrasi un passo coheniano tratto da *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1904, p. 241.

²⁸⁹ *LS*, p. 395; trad. it., p. 323.

²⁹⁰ Per il Leibniz cassireriano «nessun singolo popolo e nessuna singola religione potevano valere come unico portatore e rappresentante (*alleinige Träger und Repräsentant*) dello sviluppo storico orientato al fine» (cfr. *ivi*, p. 400; trad. it., p. 326).

²⁹¹ Su Cassirer e il concetto di diritto naturale in Leibniz, cfr. D. Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik*, cit., pp. 166, 233; G. Raulet, *Das Zwischenreich der symbolischen Formen*, cit., p. 145.

²⁹² *LS*, p. 404; trad. it., p. 329.

l'equazione cassireriana tra *Naturrecht* ed *ethisches Vernunftrecht* si dovevano però tener sempre presenti le acquisizioni della fondazione leibniziana dell'etica. Come si è già visto, «il concetto di “diritto”» giungeva a racchiudere «l'intera sfera dell'etico»²⁹³, o meglio il diritto naturale risultava eticizzato, in quanto il fine etico si esprimeva e si oggettivava cohenianamente solo in un ordinamento legale. Il diritto naturale era perciò diritto di ragione solo nel senso preciso della ragion pratica marburghese, che era sottesa ad una forma di realtà legale anticipata dalla scienza giuridica dell'etica e che custodiva l'ideale normativo dei concetti di personalità e comunità morale a cui commisurare ogni nuova realizzazione pratica.

Questa riconsiderazione della filosofia del diritto di Leibniz consentiva a Cassirer di accentuare di nuovo, da un punto di vista storico-filosofico, l'ascendenza socratica e platonica della sua riflessione. La sua polemica contro la fondazione lockiana del diritto nella sanzione divina e contro l'assolutismo hobbesiano²⁹⁴ – parallela a quella condotta contro la fondazione teologica e antropologica dell'etica, ma anche contro ogni forma di “empirismo” conoscitivo – era infatti accostata al tipo-ideale della «lotta» tra *νόμος* e *φύσις*, tra l'«eterna idea del diritto» e la sua «relativizzazione a convenzione», ben rappresentato nella *Politeia* dallo scontro tra Socrate, la concezione mitico-religiosa dei poeti e la sofistica di Trasimaco²⁹⁵. Leibniz aveva inteso come «l'equiparazione di diritto (*Recht*) e potenza (*Macht*)» fosse il «sintomo di quel misconoscimento del vero rapporto tra essere (*Sein*) e dover-essere (*Sollen*)», che impediva di fondare l'autonomia dell'etica e di assicurare l'idealità dei contenuti del diritto, perché li confondeva con le «leggi» nel senso della loro «coniazione empirica». Ma il concetto puro di diritto – ribadiva Cassirer con Leibniz e con Grozio, ma anche con il Cohen della *Kants Begründung der Ethik* – «rimarrebbe in vigore anche se nel mondo non ci fossero leggi» particolari. Come per ogni forma di idealità, ad esempio quella dello spazio e del tempo, così anche il concetto ideal-regolativo del diritto non rappresentava un'esistenza empirica, ma invece la possibilità della norma giusta e l'esigenza della sua realizzazione nella storia. Era questo, come si è già visto, ciò che consentiva di mettere in parallelo la trattazione logico-scientifica ed etica dell'*a priori* e perciò di indicare la compattezza metodica del sistema leibniziano. In definitiva, come filosofo idealista Leibniz era stato consapevole delle «relative restrizioni a cui deve soggiacere ogni applicazione empirica (*Anwendung im Empirischen*)» dell'idea e, soprattutto, del fatto che in ambito logico o etico questa «condizionatezza» non sia affatto un freno o una «contraddizione», ma anzi uno «sprone» a quella «pura concezione del compito dell'incondizionato»²⁹⁶.

Cassirer cercava di avvalorare la prospettiva delineata con queste considerazioni sui concetti fondamentali del diritto esaminando due concrete applicazioni della filosofia giuridico-sociale leibniziana. Egli si concentrava, in primo luogo, sulla figura della servitù, che esprimeva in modo esemplare il nuovo significato assunto nel sistema di Leibniz dalle relazioni sociali asimmetriche. Il servo infatti era considerato in prima battuta come una cosa, secondo la tradizione del diritto romano, e la sua dipendenza si fondava sulla

²⁹³ *Ivi* p. 381, n. 129; trad. it., p. 312, n. 3.

²⁹⁴ Nella quarta parte del *Leibniz' System* Cassirer osservava che alcuni fondamentali concetti etico-giuridici leibniziani – «l'idea regolativa di *civitas dei*» e la funzione mediatrice dell'«idea di immortalità» – erano stati forgiati in polemica con Hobbes, insieme al programma di una *jurisprudencia rationalis* (cfr. *LS*, pp. 454-456; trad. it., pp. 370-372). Della persistenza di questo motivo polemico nei confronti della filosofia politica hobbesiana, d'impronta squisitamente leibniziana, erano prova le pagine di *The Myth of the State*, dove Cassirer giungeva a considerare Machiavelli meno compromesso di Hobbes con il mito politico (cfr. *MS*, pp. 172-174; trad. it., pp. 298-301).

²⁹⁵ *LS*, p. 406; trad. it., p. 330. Il motivo del confronto storico-ideale tra stato di potenza (*Machtstaat*) e stato di diritto (*Rechtsstaat*), simboleggiato da quello tra Trasimaco e Socrate, sarebbe stato ripreso in *The Myth of the State* (cfr. *MS*, pp. 73-76; trad. it., pp. 123-126), a riprova della continuità del pensiero etico-politico cassireriano.

²⁹⁶ *LS*, pp. 405-406; trad. it., p. 330.

superiorità intellettuale del signore in virtù di un «rapporto di rango spirituale». A Cassirer premeva però, ancora una volta, rimarcare la distanza di Leibniz dal filone aristotelico e dalla legittimazione naturale della servitù, e perciò evidenziava come il fondamento spirituale del rapporto di sudditanza preludesse ad un radicale capovolgimento di prospettiva. Come essere dotato di un'anima immortale e di una personalità anche il servo condivideva la prospettiva di perfezionamento morale e la sua inferiorità rispetto al signore era solo congiunturale. Una relazione di completa dipendenza era inconcepibile nel sistema leibniziano, visto che nessuna individualità poteva rivendicare un possesso stabile di sapere e di libertà, legittimando in tal modo il proprio dominio assoluto sulle altre. «La conoscenza – dichiarava Cassirer – non è un possesso privato né un privilegio di qualcuno, ma costituisce il concetto di unità della personalità al di sopra di tutte le differenze dei singoli»²⁹⁷.

Questa concezione leibniziana del rapporto di servitù affondava le sue radici nella metafisica dell'individuale e, in particolare, nell'immortalità della sostanza e nel principio di armonia. La sovranità del signore sul servo era legittima solo se eticamente orientata, come metafora di un compito educativo reso necessario dalla necessaria imperfezione della dimensione storico-empirica. Il signore non aveva un diritto assoluto a disporre del servo, ma soltanto il dovere di «agire sulla comunità spirituale» in modo da «togliere» l'«incondizionata dipendenza» del servo. Al «rapporto di signoria (*Herrschaftsverhältnis*)» era posto perciò «il fine e il compito della educazione alla libertà», mentre la relazione di sovranità tra signore e servo, concepita in modo inizialmente statico, si trasformava in una correlazione dinamica di governo tra i due poli di una comunità il cui compito doveva essere il reciproco perfezionamento morale. Adempiere a questo dovere educativo nei confronti del servo era perciò il fine morale del signore, l'elevazione dell'altro diventava l'elevazione di se stesso in virtù del principio di armonia. Viceversa, mantenere il servo in una condizione permanente di sottomissione significava non riconoscere la sua personalità morale e dunque anche la propria, e perciò dimettere *ipso facto* i panni del signore legittimo per diventare tiranno, proprio perché la sua sovranità, come forma di intelligenza etica e di consapevolezza solo più chiara e distinta dei fini morali, era collegata all'educazione alla libertà come dovere sociale.

Cassirer sottolineava dunque come nel concetto leibniziano di bene morale fosse implicito un riferimento all'esigenza della sua condivisione sociale, in ragione dell'unità armonica di tutte le persone morali nello stato ideale. I «valori spirituali» formavano un «limite naturale» al fatto che «si aspirasse ad essi» per averne «un possesso esclusivo» perché «ottenevano la loro massima forza soggettiva ed il loro significato emotivo solo nella comunicazione e nella partecipazione». Il rapporto di servitù poteva allora diventare paradigmatico per tutti i concreti rapporti storico-empirici. La sua idealizzazione dimostrava infatti come le relazioni sociali asimmetriche non esistessero di per se stesse ma solo a causa dell'imperfezione che contaminava ogni realizzazione storica, e che pertanto avevano solo il valore di promuovere più avanzati gradi di perfezionamento e di liberazione spirituale. Nel compito di educazione alla libertà – concludeva Cassirer – «si possono tenere ferme e unificare tutte le fondamentali esigenze sociali», mentre, per converso, «ogni incentivo materiale rimane inefficace e insufficiente non appena non sia orientato al tempo stesso a quel fine unitario»²⁹⁸.

Questa sfumatura sociale e pedagogica acquisita dalla filosofia leibniziana nelle pagine cassireriane del *Leibniz' System* sembrava convergere, per certi aspetti, con gli esiti della lezione filosofico-politica marburghese, in particolare con il Cohen delle battute finali del *Kritischem Nachtrag* del 1896 oppure con il Natorp della *Religion innerhalb der grenzen der Humanität* del 1894 o della *Sozialpädagogik* del 1899, facendo riecheggiare alcuni motivi della coeva discussione sulla fondazione etica ed idealista del socialismo. Se è forse

²⁹⁷ Ivi, pp. 407-408; trad. it., pp. 331-332.

²⁹⁸ Ibid. A tal riguardo Cassirer ricordava il passo: «*Sed optima res publica intellegi non potest sine optima educatione*» (cfr. G. W. Leibniz, *De tribus juris naturae et gentium gradibus* (titolo del curatore), in *Mittheilungen*, cit., p. 14).

eccessivo leggere in questi accenni un puntuale posizionamento cassireriano in quell'accesso dibattito politico-culturale, il retroterra neokantiano entro cui si svolgevano le sue considerazioni induce a concludere che Cassirer vi si potesse rapportare, in ogni caso, almeno indirettamente²⁹⁹. Al tempo stesso, però, si profilavano soprattutto alcuni tratti specifici della sua prospettiva etico-politica, come il punto fermo dell'individualità, del suo diritto e del suo valore cosmico, oppure quello dell'esigenza inconcludibile di idealizzazione delle determinazioni socio-politiche, che erano senz'altro debitrice della prima impronta leibniziana della sua riflessione.

Una conferma in tal senso giungeva anche dall'analisi cassireriana del concetto di proprietà, messo in luce, in modo ormai caratteristico, secondo una duplicità di punti di vista. In prima istanza, la proprietà era infatti ascritta da Leibniz al «grado più basso della comunità sociale e giuridica» come male necessario analogo al rapporto di servitù, visto che nelle società umane storicamente date si era sempre ravvisato il «sintomo di una immaturità e di una illibertà etica». D'altra parte, però, rivolgendosi all'idea di una comunità razionale e al «progetto di una costituzione ideale di società» il possesso privato doveva cedere il passo alla forma giuridica del diritto comune di proprietà. Insieme alla funzione di garanzia dei beni individuali esercitata dal «diritto di proprietà» (*Recht des Eigentums*) o *jus strictum*, Leibniz riconosceva anche un «diritto di società» (*Recht der Gesellschaft*) o *ius aequitatis*, che doveva fungere da «istanza critica e restrittiva di controllo» nei confronti delle rivendicazioni particolari, con l'obiettivo di tendere ad una loro conciliazione e armonizzazione. In questa seconda, più ricca accezione, che relativizzava ed idealizzava la pretesa iniziale di disporre in modo assoluto dei beni, il diritto etico di proprietà esprimeva l'esigenza che «l'individuo rinunciasse ai privilegi maturati dalla sua separazione e dal suo isolamento» rispetto agli altri e che si potesse sviluppare «un'attiva partecipazione e cooperazione sociale»³⁰⁰.

Questa trasformazione idealistica del concetto di proprietà aveva dunque promosso, come nel caso della servitù, la sua eticizzazione nel senso già illustrato della funzione regolativa dell'*a priori* pratico. «L'idea di una proprietà comune» non era infatti da intendersi come «un desiderio utopico», la cui realizzazione immediata era del tutto «incompatibile» con la dimensione storico-empirica della vita, la quale era segnata da una finitezza che rendeva ineliminabile il riconoscimento di un minimo possesso individuale. Per il Leibniz cassireriano essa era invece – riecheggiando il motivo coheniano della fondazione idealistica del socialismo – «la forza direttrice per ogni lavoro politico e sociale positivo (*für alle positive politische und soziale Arbeit als die wegweisende Kraft*)» e «quell'idea a cui la configurazione empirica della vita della comunità (*empirische Gestaltung des Gemeinschaftslebens*) deve continuamente approssimarsi»³⁰¹. Nel sistema leibniziano il fine oggettivo a cui doveva orientarsi ogni ordinamento sociale e giuridico era in tal modo un ideale cooperativo, ben espresso dal concetto etico di proprietà, che non poteva più significare la messa da parte o addirittura la soppressione dell'individualità, ma invece era una forma di attiva promozione dei suoi diritti. Alla luce del principio di individualità e di armonia, l'abolizione completa dei rapporti di proprietà era perciò tanto impensabile quanto la fusione definitiva del soggetto etico nella sostanza assoluta³⁰².

Come già accaduto però con la fenomenologia del desiderio amoroso, la trattazione della concezione leibniziana della proprietà non si concludeva con il diritto comune, ma doveva

²⁹⁹ Sul problema del rapporto con la discussione sul socialismo neokantiano, cfr. M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 148-151, secondo cui invece Cassirer era stato «disattento» alle posizioni dei maestri, salvo poi richiamarsi ad esse nella elaborazione etico-politica successiva.

³⁰⁰ *LS*, pp. 408-409; trad. it., p. 332.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Episodio singolare e rivelatore nella storia della ricezione del *Leibniz' System* era l'ampio saggio del pubblicista Carl Jentsch, che si concludeva con alcune considerazioni sui motivi socialisti ed anticomunistici della filosofia leibniziana (cfr. *Leibniz. Metaphysik und Geisteswissenschaften*, «Die Grenzboten», n. 3 (15.01.1903), pp. 137-146).

raggiungere un ulteriore punto di vista, che assicurasse la realizzazione di quella forma etica dei concetti giuridici e sociali. Per Cassirer, in modo analogo al Cohen della *Einleitung mit kritischem Nachtrag* e poi al Görland del volumetto sul *Gottesbegriff*, la ricostruzione dei concetti fondamentali dell'etica e del diritto in Leibniz culminava con il concetto di Dio. Si è già visto come nella fondazione dell'etica l'esigenza dell'autonomia implicasse una ridefinizione del rapporto con l'antropologia e con la religione, con quest'ultima che era accolta nell'etica e fungeva da criterio razionale a cui commisurare il significato delle confessioni storiche. Nel caso delle riflessioni leibniziane sul concetto di proprietà, fare i conti con l'individuazione della funzione sistematica del concetto di Dio significava riconoscere in esso il fine ultimo posto al di sopra del diritto di società e della sua attività di armonizzazione di tutti i fini particolari. Questo non poteva infatti essere a sua volta un «fine empirico» perché doveva esprimere l'«unificazione di tutti i compiti particolari empirici» e soprattutto l'esigenza di «andare al di là di tutte le forme storiche particolari in cui si incorporava la società»³⁰³.

In conclusione, nella filosofia di Leibniz la garanzia della realizzabilità di quei fini etico-politici non era offerta dall'immagine utopica di una società comunista da tradurre nell'immediatezza con una prassi storico-politica concreta ma dalla fede razionale nel concetto ideal-regolativo di Dio come vertice del sistema etico. Il Dio della metafisica leibniziana era però rappresentato da Cassirer, ancora una volta, nella forma idealizzata ed eticizzata del neokantismo marburghese. In un'estrema proiezione attivistica e cosmopolita l'autore del *Leibniz' System* lo poteva cogliere, in definitiva, come la «suprema idealizzazione del concetto di umanità grazie a cui, d'ora in poi, sono tolti i limiti e le separazioni tra le unità nazionali e statali»³⁰⁴.

2.2.6 La fondazione leibniziana dell'etica non era stata fine a se stessa ma aveva indicato la fecondità del principio dell'individuale per le *Geisteswissenschaften*. Se nel *Leibniz' System* l'etica era assunta, secondo il motivo coheniano, come logica delle scienze dello spirito, non stupisce che la ricostruzione della filosofia pratica di Leibniz si concludesse con la fondazione della conoscenza storica³⁰⁵. In fondo, l'indagine cassireriana sul problema dell'individualità spirituale aveva preso le mosse proprio dal nesso tra sviluppo biologico e divenire storico-spirituale e poteva ritornare così su questo snodo sistematico al termine dell'esposizione.

Nella filosofia di Leibniz l'insieme delle azioni umane riceveva un senso e una determinatezza solo alla luce di quel loro «significato sovra-empirico» che, in ultima istanza, era espresso dall'idea di immortalità della personalità morale. Poiché gli individui non erano più soltanto soggetti di vita biologica, ma anche personalità riunite in una comunità di fini morali a cui dovevano commisurare le proprie azioni, essi diventavano soggetti di una storia in senso pregnante, giacché il progresso storico «si deve rappresentare nello sviluppo delle personalità» in virtù del principio di armonia³⁰⁶. In tal modo risultava confermato il leitmotiv della metafisica leibniziana, vale a dire il riconoscimento in ogni direzione del sistema del significato cosmico dell'individualità come cifra dello stile interpretativo cassireriano.

³⁰³ *LS*, pp. 409-410; trad. it., p. 333.

³⁰⁴ *Ibid.* Si ricordino le considerazioni coheniane sul rapporto tra i concetti idealizzati di popolo e nazione e l'idea di umanità (cfr. H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (1896¹), cit., p. LXXIII-LXXIV). Più puntuale, però, sembra il riferimento cassireriano a Natorp ed al suo concetto dinamico di umanità elaborato in *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*, Mohr, Freiburg 1894. Oltre che in riferimento all'*amor dei*, Cassirer parlava del concetto di *Humanität* a proposito dello sviluppo della concezione leibniziana dell'armonia e della storia avvenuto successivamente nella cultura dell'illuminismo tedesco (cfr. *LS*, p. 400; trad. it., pp. 326).

³⁰⁵ Krois osservava come le considerazioni sulla «concezione normativa della storia» svolte nel *Kants Leben und Lehre* del 1918 si ricollegassero a quelle sulla filosofia della storia del *Leibniz' System* del 1902 (cfr. *Symbolic Forms and History*, cit., p. 29).

³⁰⁶ *LS*, p. 396; trad. it., p. 323.

Era il concetto di fine ad aver consentito il passaggio dalla dimensione biologica e quella spirituale, rivelando la sua potenzialità nella costituzione di quel regno dei fini e della “grazia” sovrapposto al regno della natura. Se per il mondo dell’accadere naturale, come «macchina meravigliosa», il concetto di fine aveva un valore euristico ed era un concetto-limite posto dinanzi alla rigorosa causalità meccanica, per il mondo dell’accadere storico – in quanto «perfetta costituzione degli spiriti in cui si dischiude per lo sforzo individuale la sicurezza di un’illimitata prosecuzione del loro sviluppo» – esso aveva invece un valore «positivo e costitutivo», diventando il punto d’appoggio, come si è già visto, per affermare l’autonomia delle *Geisteswissenschaften* rispetto alle *Naturwissenschaften*. Se il contenuto precipuo dell’etica, cioè la correlazione tra personalità e comunità degli spiriti, era il fine oggettivo del perfezionamento, lo sviluppo delle sostanze individuali in chiave etica era stato determinato da una finalità il cui campo d’azione era quello della storia come piano di approssimazione a quell’ideale. Per Leibniz tutte le cose si muovevano «in un continuo e libero progresso dell’intero universo verso il culmine della bellezza e della perfezione e verso sempre maggiore forma culturale (*zu immer höherer Bildung*)»³⁰⁷. Parallelo all’evoluzione biologico-naturale dell’universo, in cui l’individualità era regolata dal principio della forza e della preformazione, si svolgeva ora il suo sviluppo storico-spirituale, in cui essa agiva secondo la prospettiva teleologica disegnata dai suoi fini etici oggettivi.

Il problema della consonanza dell’insieme di tutti questi sviluppi universali, proiettati su differenti piani di realtà e nella particolarità della loro legge caratteristica, era risolto di nuovo grazie al principio di armonia, che consentiva a Leibniz di comprendere l’essere in modo indissolubilmente unitario come un «corpo» universale: «in questa concezione del mondo come organismo complessivo, che si innalza a sempre maggiori gradi di formazione (*zu immer höheren Stufen der Bildung*), si compenetrano di nuovo il concetto naturale ed il concetto storico di sviluppo»³⁰⁸. E’ del tutto significativo che, in questo contesto, Cassirer affidasse al concetto-chiave di *Bildung* il compito di definire la dinamica unitaria, plurale ed inesauribile della formazione e della “coltivazione” cosmica. Si trattava di riconoscere come nel processo formativo della cultura si unificassero le specificazioni concettuali della natura, dell’eticità e della storia, insieme alle loro rispettive oggettivazioni nella scienza.

Cassirer si soffermava quindi più in dettaglio sul ruolo storico-sistematico della riflessione leibniziana sulla conoscenza storica e, sulla scorta di un importante confronto con Vico³⁰⁹, delucidava come la monade potesse essere riconosciuta come suo fondamento in quanto principio dell’individualità storico-spirituale. Se il pensiero moderno, da Descartes a Spinoza, era stato per lo più ammalato dal metodo geometrico e non aveva riconosciuto il fattuale come fonte genuina di conoscenza, al contrario Leibniz aveva approntato una vera e propria filosofia della contingenza, rigorosamente e razionalmente fondata, ponendo per primo nella vicenda dell’idealismo «la questione della fondazione della realtà storica» ed inaugurando un filone che sarebbe poi giunto a maturazione con Lessing ed Herder³¹⁰. In questo senso Leibniz poteva essere accostato al Vico polemico contro la degradazione del sapere storico ed impegnato a conferire una sorta di certezza geometrica alla conoscenza dell’umano³¹¹. Nel motto *verum ipsum factum* doveva essere colta una concezione fondata

³⁰⁷ *Ivi*, pp. 397-399; trad. it., pp. 324-325.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ Questo precoce interesse, per lo più trascurato, era una conferma dell’importante ruolo di Vico nel pensiero cassireriano, su cui cfr. almeno D. Verene, *Vico’s Science of Imaginative Universals and the Philosophy of Symbolic Forms*, in G. Tagliacozzo – D. Verene (ed.), *Giambattista Vico’s Science of Humanity*, John Hopkins University Press, London 1976, pp. 295-317 e Id., *Vico’s Influence on Cassirer*, «New Vico Studies», (1985), pp. 105-111. Ferrari ricordava come fosse stato Natorp il primo «ad interessarsi, nella scuola di Marburgo, al pensiero di Vico» (cfr. *Il giovane Cassirer*, cit., p. 246, n. 250).

³¹⁰ *LS*, p. 401; trad. it., p. 327.

³¹¹ Cassirer aveva presente il noto passo vichiano: «così questa Scienza procede appunto, come la *Geometria*, che mentre sopra i suoi elementi il costruisce o ‘l contempla, essa stessa si faccia il *mondo delle grandezze*; ma con tanto più di realtà, quanta più ne hanno gli ordini d’intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno

sulla spontaneità del pensiero puro, trasposta ora anche nell'ambito delle scienze dello spirito, al punto che quella «metafisica dello spirito umano» invocata da Vico come «presupposto per ogni storia dello sviluppo delle idee» era stata formulata da Leibniz con la dottrina delle monadi³¹².

Per suffragare questa tesi Cassirer richiamava una delle definizioni leibniziane del principio di armonia, secondo cui «l'intero contenuto dello sviluppo individuale è “soltanto una mutazione di una legalità generale dell'universo” (*Abwandlung einer allgemeinen Gesetzlichkeit des Universums; variation de la loi generale qui regle l'univers*)»³¹³. Dal momento che lo sviluppo di ciascun individuo era consonante con il processo storico complessivo, allora in esso erano già date tutte le «condizioni per la sua comprensione» e ciò rendeva possibile una conoscenza sicura della storia³¹⁴. Nel sistema leibniziano il punto di vista soggettivo dello storico era perciò nient'altro che una prospettiva rigorosamente determinata sulla storia complessiva, giacché non si poteva dare altra forma di conoscenza storica di quella realizzata secondo l'etica idealistica nel *medium* di ciascuna sostanza individuale.

Nel *Leibniz' System* la ricostruzione della metafisica leibniziana non si chiudeva però con queste considerazioni sulla storia, ma con alcune riflessioni sulla teodicea e sulla filosofia della religione vera e propria. Pur non avendo un autonomo significato sistematico, gli *Essais de Théodicée* avevano avuto per Cassirer un importante ruolo storico nell'ingaggiare una «difesa della ragione» e una «illuminazione del vero senso del problema della libertà»³¹⁵. La teodicea leibniziana era stata infatti una «logodicea», una «giustificazione della ragione come ultima istanza unificatrice, che non poteva essere contraddetta dal presunto sapere di una rivelazione o di una meditazione sovranaturale». In questo, il pensiero di Leibniz era riconducibile alla svolta storico-culturale impressa dalla «moderna concezione astronomica del mondo» e dalla «concezione umanistica della storia», era insomma l'espressione della grande «trasformazione» sopraggiunta con la modernità nel rapporto tra io e mondo. Il soggetto, asse di tutti i moderni sistemi speculativi e del metodo, era divenuto il centro di intersezione di macrocosmo e microcosmo, dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo³¹⁶.

E' notevole osservare come lo snodo più impervio del *Leibniz' System* offrisse ancora una volta un banco di prova per i capisaldi della ricostruzione cassireriana della metafisica dell'individuale. Leibniz aveva infatti interpretato la moderna esigenza di porre al centro del cosmo il soggetto, ma al contempo il bisogno di concepire in modo nuovo questo stesso concetto, rilevando il cooriginario rapporto di universale e particolare grazie alla monade e ai principi di continuità ed armonia. In tal senso, il «doppio progresso» compiuto dal pensatore del calcolo infinitesimale era stato quello di riconoscere, in direzione della natura e della storia, come «l'io non fosse più un atomo estensivo, che scompariva dinanzi all'intero, ma

punti, linee, superficie e figure» (cfr. G. Vico, *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in Id., *Opere scelte*, vol. 2, a cura di G. Ferrari, Milano 1836; il riferimento è *LS*, p. 402, n. 184; trad. it., p. 327, n. 49).

³¹² *LS*, p. 402; trad. it., p. 327.

³¹³ Cfr. G. W. Leibniz, *Réponse de M. Leibniz aux réflexions contenues dans la seconde édition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'harmonie préétablie*, in *Die Philosophischen Schriften*, Bd. IV, pp. 553-554: «Enfin lorsqu'on dit que chaque Monade, Ame, Esprit a reçue une loi particulière, il faut ajouter qu'elle n'est qu'une variation de la loi générale qui règle l'univers» (il passo è riportato in traduzione in *LS*, p. 402; trad. it., p. 328).

³¹⁴ *LS*, p. 402; trad. it., p. 328.

³¹⁵ *Ivi*, p. 431; trad. it., p. 350. Anche in questo caso, la strategia cassireriana mirava al ridimensionamento dei tratti metafisico-teologici della riflessione leibniziana ed alla valorizzazione della sua intenzione idealistica, anche se l'operazione avrebbe destato non poche riserve tra i commentatori (cfr. E. Troeltsch, *Besprechung*, cit., pp. 642-643).

³¹⁶ *LS*, pp. 425-427; trad. it., pp. 346-347. Per mettere in risalto quest'aspetto, Cassirer contrapponeva Leibniz a Pascal – il primo erede del Rinascimento, il secondo rimasto all'interno dei «limiti medievali della tradizione» – mostrando la loro diversità di vedute a partire dal concetto di infinito (*ibid.*).

fosse creatore e portatore dell'infinità»³¹⁷. Per Cassirer il sistema leibniziano incarnava, in tal senso, un'idea di modernità il cui tratto fondamentale risiedeva non nella posizione di una qualsiasi soggettività isolata e in un certo senso cartesiana, ma invece proprio nel superamento di una filosofia "ingenua" del soggetto.

La sottolineatura in contesto filosofico-religioso della concezione cosmica dell'individuale induceva poi un'ulteriore riconsiderazione del problema etico-politico della libertà, dal momento che Leibniz non aveva rinunciato al determinismo e si doveva allora mostrare come quell'idea fosse compatibile con i principi di conoscibilità di un mondo in cui tutto doveva accadere «matematicamente» e «infallibilmente»³¹⁸. Per Cassirer, l'unico modo per sottrarre Leibniz all'accusa di aver trasformato il rigore razionalistico del principio di causalità in una forma di «fato» era comprendere che, se non nell'enunciazione almeno nell'intenzione programmatica, le leggi di natura non erano ipostatizzate a «cause assolute e metafisiche delle cose», ma erano state intese solo come «principi necessari di spiegazione dei fenomeni». L'anticipazione metodica del dato e la formazione dell'esperienza non implicavano dunque una determinatezza conclusa del reale, ma solo la sua determinabilità in un'attività inconcludibile secondo i principi di ragione. In quest'ottica Leibniz aveva dovuto riconoscere un doppio punto di vista sulla realtà ed una ridefinizione del suo stesso concetto: un'azione doveva essere «indagata secondo le sue condizioni di necessità naturale» e al tempo stesso «riferita ad un'unità finalistica ultima, commisurata secondo la propria consonanza con questa nel suo valore di azione». Questo concetto-limite era solo il termine ultimo di convergenza della serie storico-naturale, non un oggetto che si potesse dare nell'esperienza³¹⁹.

Si trattava perciò di un'ulteriore conferma del significato regolativo dell'idea, dell'intreccio tra anticipazione e valutazione, tra correlazione al futuro possibile e commisurazione critica del presente in rapporto al suo dover-essere. Nel contesto disegnato dalla «fondazione (*Grundlegung*)» leibniziana dell'etica, in cui era stata «esibita una specifica legalità del *Sollen* come unità oggettiva delle determinazioni empiriche di fini», la libertà non poteva significare rottura del continuo, eccezione all'ordine della natura e del pensiero, «resistenza alla determinazione», ma – secondo la lezione dell'idealismo critico – solo «la possibilità di determinazione a partire da una legge di ragione»³²⁰. Anche al regno dei fini e al mondo della libertà doveva essere pertanto riconosciuta una forma, in quanto la libertà si mostrava sempre regolata in anticipo e ristretta entro un sistema di rigorose condizioni di possibilità. Era sempre la determinabilità del reale logico o pratico, in quanto possibilità di determinazione di un'esperienza possibile in un'anticipazione metodica del pensiero, a consentire a Leibniz di tenere insieme armonicamente la considerazione meccanica e quella finalistica.

Nella esegesi cassireriana il principio armonico si rivelava, ancora una volta, la chiave di volta di tutta la filosofia di Leibniz, giacché in esso convergevano infine «scienza» ed «etica», «storia» ed «arte», tutte le scienze della natura e dello spirito, «tutte le moderne direzioni dell'interesse spirituale». Nel sistema leibniziano il concetto di armonia esprimeva infatti «il compito ed il problema della filosofia», cioè «accogliere» tutte queste direzioni «mediante una concezione filosofica della loro unità» ed al contempo «rappresentare» la loro

³¹⁷ *Ivi*, p. 428; trad. it., p. 347.

³¹⁸ *Ivi*, p. 429; trad. it., p. 349. A tal riguardo, Cassirer menzionava un passo antesignano a quello di Laplace sulla assoluta determinabilità del reale: «se qualcuno potesse avere una visione sufficientemente distinta delle parti interne delle cose, sarebbe profeta e vedrebbe nel presente il futuro, come in uno specchio [...] come il fiore e l'animale sono già formati nel seme [...] così tutto il mondo futuro è inserito nel mondo presente e perfettamente preformato» (G. W. Leibniz, *Von dem Verhängnisse*, in *Leibnitz's deutsche Schriften*, hrsg. v. G. E. Guhrauer, Veit, Berlin 1840, Bd. 2, pp. 48-49). Sulla paternità leibniziana dell'idea di Laplace, cfr. *HS*, p. 546.

³¹⁹ *Ivi*, pp. 430-431; trad. it., p. 350.

³²⁰ *Ibid.*

«consonanza»³²¹. Si trattava di una conclusione tanto importante quanto passata per lo più inosservata, con cui Cassirer sembrava prefigurare già nel *Leibniz' System* uno dei motivi dominanti di quello che, vent'anni più tardi, sarebbe diventato il noto programma della sua filosofia della cultura³²². Il compimento di una simile prospettiva richiedeva però – come già emerso al culmine delle precedenti indagini del *Leibniz' System* su etica, diritto e storia – un ultimo supremo corrispettivo metodico, un crocevia che esprimesse «quell'idea di necessaria consonanza di tutte le direzioni di coscienza verso un risultato e una meta comune», vale a dire il concetto di Dio. Assumendo ora *in toto* l'impostazione coheniana del «dissolvimento (*Auflösung*)» della religione nell'etica, Cassirer sosteneva che il Dio leibniziano non era da intendere come il concetto supremo di una particolare religione storica, perché «il religioso si era dissolto (*aufgelöst*) in modo puro in una fede razionale e nel sentimento dell'armonia»³²³.

Nelle *Hauptschriften* Cassirer sottolineava con ancor maggiore incisività come l'accoglimento nel sistema leibniziano del concetto di Dio, in virtù della sua idealizzazione, non ne comprometteva più l'impianto idealistico. Dio non era infatti il «fondamento e l'origine» del sistema, ma il suo vertice. Come per la conoscenza scientifica l'idea di Dio rappresentava il fine sistematico della totalità del sapere, così per l'etica esso esprimeva «l'obiettivo e il risultato cui devono tendere tutte le norme ideali» e l'assicurazione della possibilità della loro realizzazione. L'esigenza di puntellare la base della fondazione dell'etica con il vertice di una garanzia di realizzabilità derivava, come si è già visto, dal modo d'essere specifico del *Sollen*. Raffigurando la filosofia pratica leibniziana come una forma moderna di stoicismo, Cassirer affermava che il soggetto morale doveva orientare il proprio agire secondo i «fini ultimi assoluti che pone la coscienza etica» senza vacillare dinanzi alle circostanze esteriori e prescindendo dal «successo fattuale dell'agire» e dalla «situazione storica presente». La condizione per una simile condotta pratica, in virtù di cui l'individuo poteva attenersi fiducioso all'esigenza morale della «continua progressiva realizzazione del modello ideale che porta in se stesso», era una forma razionale di convinzione, un *Vernunftglaube*. Questa era rivolta ad un «punto infinitamente lontano», che però non era una «mera formazione fittizia del pensiero» ma invece andava riconosciuto come «meta a cui ogni attività etica doveva essere continuamente orientata e tesa»³²⁴.

In questo concetto di fede razionale Cassirer trasponendo per l'ultima volta tutti i motivi salienti della concezione leibniziana dell'*a priori* etico e della sua funzione regolativa. «Noi dobbiamo anticipare» nell'«idea» l'unità di quel fine ultimo – egli scriveva – «senza poterla vedere mai realizzata» e per questo «quella fede si nutre in noi soltanto di questa anticipazione concettuale (*gedankliche Vorwegnahme*)». Nel sistema di Leibniz il concetto eticizzato di Dio esprimeva in ogni direzione l'esigenza di una fede razionale nell'armonia e nella consonanza di tutte le cose, la fiducia nell'esistenza di un termine ultimo della serie cosmica, il quale come suprema condizione di possibilità di ogni realizzazione non può apparire mai in forma compiuta nella storia³²⁵. Riprendendo alla lettera il Cohen della

³²¹ *Ivi*, p. 432-433; trad. it., pp. 351-352.

³²² Si accostino queste considerazioni alle pagine di *PSF* 1, p. 49; trad. it., p. 58-59: «se tutta la cultura si mostra efficace nella creazione (*Erschaffung*) di determinati mondi di immagini, di determinate forme simboliche, lo scopo della filosofia consiste [...] nel comprenderle e nel renderle coscienti nel loro fondamentale principio formativo [...] il compito di mostrare, di fronte alla molteplicità delle *manifestazioni* dello spirito, l'unità della sua essenza». Del resto – come è stato per la prima volta rilevato da Ferrari nel 1986 – in una nota alle *Hauptschriften* leibniziane si trovava la prima occorrenza in assoluto del termine “forma simbolica” (cfr. *Il giovane Cassirer*, cit., p. 249 e l'osservazione cassireriana in G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, cit., Bd. 1, p. 173, n. 114, purtroppo non riportata nei *Gesammelte Werke*).

³²³ *LS*, p. 400; trad. it., p. 326.

³²⁴ *HS*, pp. 595-596.

³²⁵ *Ibid.* Cfr. la Lettera di Ernst Cassirer ad Albert Görland, 14.10.1905 (Berlino), in *ECN* 18, n. 72, non pubblicata, dove il giovane filosofo dissentiva da Görland a proposito della «posizione metodica» del concetto di Dio. Questo era da intendere come «meta e traguardo della filosofia leibniziana», in cui «tutti i motivi importanti e le vedute fondamentali si rispecchiano e si incarnano simbolicamente», mentre l'armonia non era

Einleitung, Cassirer poteva quindi concludere che quel *Vernunftglaube* in Dio non era nient'altro che la «fede nella possibilità di una realizzazione progressiva dell'etico nella storia della natura e dell'uomo»³²⁶.

Alla ricezione di questo motivo coheniano si affiancava però, nella ricostruzione cassireriana, anche un'originale insistenza sul ruolo ineliminabile dell'individualità nel sistema leibniziano. Nelle *Hauptschriften* Cassirer ribadiva la propria interpretazione dinamica dell'intellettualismo etico di Leibniz, ma evocava ora – probabilmente sulla scorta di Natorp – l'idealismo etico-politico di Fichte³²⁷. L'ottimismo leibniziano irriso da Voltaire, espressione del *Vernunftglaube* nella realizzabilità del bene nonostante ogni impedimento fattuale, non doveva essere inteso come appagamento per una realtà in cui il bene era dato una volta per tutte, ma come un incitamento e uno «sforzo costante per la realizzazione di quell'ideale». Allo stesso modo, riprendendo la propria interpretazione antieudemonistica del pensiero leibniziano, Cassirer ribadiva che in Leibniz il perseguimento della felicità non poteva essere concepito in modo quietistico, perché la «gioia» di cui aveva parlato l'autore della *Monadologia* non era un «piacere tranquillo», un «trattenersi abbandonato ad un certo stato di cose», ma invece una pura «aspirazione» all'idea etica³²⁸.

Era in questo senso, in definitiva, che dalla filosofia pratica di Leibniz, dal suo concetto di Dio e da quello di fede razionale, conseguiva una vera riabilitazione della realtà e dell'individuale, «una nuova valorizzazione della vita e dell'esserci empirico». L'*amor dei* posto a coronamento del sistema dell'etica – concludeva Cassirer in linea con l'impegno etico-politico e social-ideale della scuola di Marburgo – non conteneva infatti nessun desiderio di raggiungere un «nirvana», ma esprimeva soltanto il compito «terreno» assegnato a ciascun individuo di «lavorare al progresso sociale dell'umanità»³²⁹.

2.2.7 Si sono esaminate in dettaglio le pagine del *Leibniz' System* dedicate al rapporto tra metafisica dell'individuale e *Geisteswissenschaften* per mettere in risalto un aspetto trascurato dalla ricezione e soprattutto alcuni aspetti del pensiero politico cassireriano che, in questa primissima fase, potevano esser colti nel vivace confronto con Leibniz avvenuto nel contesto della scuola di Marburgo. Pur essendo affrettato identificare *in toto* la prospettiva etico-politica di Cassirer con le posizioni emerse nella sua *Auseinandersetzung* con la filosofia di Leibniz, si deve tuttavia tener sempre presente l'unità stilistica di interesse storico e sistematico nella sua riflessione, il suo consueto prendere la parola attraverso le grandi personalità della tradizione filosofica, scientifica e letteraria. In effetti, nel caso del *Leibniz' System* la posta in gioco era già lo sviluppo di un'originale posizione filosofica ed il fraintendimento di questo aspetto cruciale contribuiva senz'altro alla sfortuna immediata e successiva di questo lavoro giovanile. Non si trattava infatti di un'opera storiografica o di un contributo alla *Leibniz-Philologie*, ma di un'autonoma riflessione a margine di Leibniz,

«un principio dimostrabile» ma incarnava l'esigenza della «fede razionale». Nella stessa lettera Cassirer chiedeva di poter menzionare l'ancora inedito volumetto su *Der Gottesbegriff bei Leibniz* in una delle introduzioni alle *Hauptschriften* leibniziane – in cui Görland dava un'interpretazione altrettanto dinamica dei motivi etico-religiosi leibniziani sulla scorta di Cohen – e suggeriva al collega marburghese di cimentarsi con la *Preisauflage* ribandita dall'Accademia berlinese per la fine 1907.

³²⁶ HS, p. 597. In questa direzione, come si è visto, Cassirer aveva riletto il significato storico-sistematico della teodicea leibniziana. Questa era giudicata tanto come un contributo alla «questione del significato che le idee etiche rivendicano nella concezione complessiva della realtà», quanto come una conferma dell'esigenza di avere «fede filosofica» nella «realtà dei valori etici» e di tenere fermo il «compito continuo della loro realizzazione nell'esperienza storica dell'umanità nonostante ogni impedimento» (LS, p. 432; trad. it., p. 351).

³²⁷ Questo carattere dinamico ed attivistico sarebbe stato confermato ed approfondito negli anni della Grande Guerra in *Freiheit und Form* e nella conferenza *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, dove Cassirer rimarcava il diretto nesso storico-sistematico tra Leibniz e Fichte circa il compito educativo dello stato (cfr. DISP, p. 12) – un motivo che riecheggiava la riabilitazione marburghese e soprattutto natorpiana di Fichte (cfr. *Sozialpädagogik* (1899¹), cit., pp. 235, 291).

³²⁸ HS, pp. 597-598.

³²⁹ Ibid.

inquadrabile nel contesto ben preciso del programma filosofico marburghese. Uno sguardo retrospettivo d'insieme su questa ricostruzione conferma l'impressione che Cassirer vi abbia trasposto alcuni momenti della lezione di Cohen e di Natorp, come ad esempio il problema della fondazione dell'etica, l'idealizzazione dei concetti religiosi, la connessione tra etica, scienza giuridica e *Geisteswissenschaften*, l'eticizzazione dei concetti di persona, società e stato, il ruolo dell'educazione del volere alla libertà.

C'è tuttavia un ulteriore motivo per cui queste meditazioni leibniziane di Cassirer meritano particolare attenzione. Esse offrono un elemento irrinunciabile per misurare continuità e discontinuità nello sviluppo della sua filosofia ed in particolare del suo pensiero politico³³⁰. Scorrendo il *corpus* cassireriano è indubbio che la presenza di Leibniz non sia confinata a quest'intensa fase iniziale della elaborazione filosofica cassireriana e, anche volendo prescindere da ogni indagine sui suoi effetti sotterranei per lo sviluppo filosofico maturo³³¹, balzano agli occhi alcuni contributi in cui Leibniz assume una posizione eminente fino almeno agli anni Trenta. E' perciò del tutto sintomatico che, prendendo in esame alcuni scritti politici successivi al *Leibniz' System*, si ritrovino quegli stessi leitmotiv che erano stati indicati come i tratti specifici dell'idealismo pratico leibniziano. Ciò dimostra come quelle riflessioni giovanili abbiano mantenuto vigore e fecondità anche a distanza di decenni, restituendo l'impressione di una sostanziale identità e continuità di vedute, almeno a proposito delle radici leibniziane del pensiero cassireriano.

In effetti, già in una lettera scritta a Walter Kinkel del 1911 per congratularsi dell'uscita di un suo contributo su Leibniz, Cassirer aveva modo di ritornare sui propri interessi leibniziani ed esprimeva l'intenzione di approfondire le proprie precedenti ricerche. A quasi un decennio di distanza dal *Leibniz' System* si trattava, da un lato, di esporre in modo sintetico e più stringente i nessi tra le differenti direzioni del sistema alleggerendone i pesanti apparati e, dall'altro, di mostrare più diffusamente il rapporto di Leibniz con «la cultura tedesca» successiva ed il suo ruolo di fecondatore per la filosofia dell'illuminismo³³². A simili propositi, però, sarebbero seguiti risultati concreti solo nel pieno della Grande Guerra. Non soltanto la cura e la traduzione, nel 1915, dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* di Leibniz per l'editore Meiner, ma soprattutto la pubblicazione di *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, dimostravano un rinnovato interesse per il pensatore del calcolo infinitesimale³³³. Nella monografia del 1916 egli restituiva infatti una nuova raffigurazione della filosofia di Leibniz nell'ampio primo capitolo, mentre nel secondo, dedicato alla *Genesi del mondo estetico della forma*, indagava gli effetti sotterranei del leibnizianesimo sulla cultura tedesca, in particolare su Lessing ed Herder. A ciò si aggiungeva, tuttavia, una nuova considerazione del pensiero politico leibniziano nel capitolo conclusivo dell'opera, intitolato *Idea della libertà e idea dello stato*, cui corrispondevano le

³³⁰ Sulla continuità dei motivi leibniziani insistevano J. M. Krois, *Symbolic Forms und History*, cit., p. 214; M. Ferrari, *Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., pp. 188-189; D. Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik*, cit., p. 4; T. Meyer, *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit*, cit., pp. 72, 147.

³³¹ Non è stata ancora eseguita un'indagine a tappeto sulla presenza di Leibniz nel vasto *Nachlass* cassireriano. Oltre ai menzionati materiali tratti da *Zu Philosophie und Politik* (ECN 9), riflessioni leibniziane ricorrono ad esempio nel noto manoscritto *Sui fenomeni di base* – il rapporto tra monade e fenomeno originario – oppure nel testo della lezione su *I problemi filosofici della teoria della relatività*, tenuta ad Amburgo nel semestre invernale 1920/1921 (cfr. E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN 1, hrsg. v. J. M. Krois unter Mitwirk. v. A. Appelbaum, R. A. Bast, K. C. Köhnke u. O. Schwemmer, 1995, pp. 121, 133, 150 *passim*; Id., *Vorlesungen und Vorträge zu philosophischen Problemen der Wissenschaften*, in ECN 8, hrsg. v. J. Fingerhut, G. Hartung u. R. Kramme, 2010, pp. 77-78, 94 *passim*).

³³² Lettera di Ernst Cassirer a Walter Kinkel, 11. 06. 1911 (Berlino), cit., p. 14.

³³³ Nel semestre invernale 1916-1917 Cassirer teneva a Berlino un seminario su *Geschichte des Erkenntnisproblems in Anschluss an Leibniz' Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (cfr. *Verzeichnis der Vorlesungen an der Königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin*, Universitäts-Buchdruckerei v. G. Schade und O. Francke, Berlin 1914-1919).

più ampie considerazioni presentate in *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, una conferenza tenuta nello stesso periodo³³⁴.

Freiheit und Form confermava, a distanza di quindici anni, i risultati raggiunti nel *Leibniz' System*, ma la maggior compattezza dell'esposizione, che era libera dall'apparato del lavoro giovanile, più snella e condizionata in qualche misura anche dalla lezione dello storicismo berlinese, restituiva un'immagine vivente della filosofia leibniziana, senza più l'impressione di uno squilibrio tra aspetti logico-scientifici ed etico-politici del sistema. Anzi, Cassirer affermava ora come il compimento dell'autocoscienza teoretica dovesse esser colto nel passaggio all'autocoscienza pratica e nel concetto di personalità etica come «libertà nella forma più alta e compiuta»³³⁵. La tesi del carattere dinamico e quasi attivistico della filosofia leibniziana, che già faceva capolino nel 1902, diventava inoltre la cifra prevalente della ricostruzione cassireriana, in cui le considerazioni sull'«imperativo dell'agire» assumevano un significato esemplare: l'«attività – sottolineava Cassirer – è ciò che pervade il tutto e che dobbiamo riconoscere in ogni singolo soggetto come la sua ragion d'essere»³³⁶.

Ritornando sui contenuti veri e propri dell'etica, il filosofo accentuava il dinamismo e la prospettiva “energetica” dell'intellettualismo leibniziano: la vita spirituale si specificava rispetto a quella puramente biologica per il suo «sapere le forze che la dominano» e per il fatto che, «in virtù di questo sapere», le può a sua volta «dominare». Se il traguardo ideale della conoscenza teoretica rimaneva una comprensione matematica dell'esperienza, Cassirer precisava che «l'ultimo e più alto gradino viene raggiunto col passaggio dal sapere all'azione»³³⁷, al punto da poter parlare in Leibniz di un “primato della ragion pratica”. Si deve però tener presente che questo era uno dei motivi conduttori non soltanto del capitolo leibniziano, ma dell'intero volume del 1916, che non a caso Cassirer aveva aperto con una definizione attivistica – goethiana e leibniziana – dell'essenza spirituale come ciò che «non si lascia esprimere come un assoluto, a prescindere dagli effetti nei quali si manifesta e si esprime, ma si fa conoscere solo in essi ed attraverso di essi»³³⁸.

Il perimetro assegnato all'agire etico, come già nel *Leibniz' System*, era quello tracciato dalla relazione tra individuale ed universale secondo il principio dell'armonia: ciascuna persona morale aveva il diritto all'«auto-perfezionamento in una comunità spirituale comprensiva» e, d'altra parte, questo suo divenire pratico individuale «realizzava» al contempo «lo scopo del tutto»³³⁹. Si ribadiva con ciò che la meta dell'agire etico, l'ideale regolativo, era costituita dalla «comunità di persone», dall'«intelligibile stato di Dio» e che «l'agire per gli altri e per la costruzione di ordinamenti oggettivi spirituali» era il solo modo dato all'individuo per mantenere e «mettere alla prova la sua personalità»³⁴⁰. Non si trattava, di nuovo, di scambiare quel concetto etico-ideale di società con una rappresentazione storico-empirica, dal momento che questa comunità degli spiriti «non sussiste mai in assoluto» ma invece «è da produrre ogni volta ed ogni momento sempre di nuovo»³⁴¹. In tal modo, il significato storico-ideale di questo compito etico, ossia il valore morale della teleologia storica e l'eticizzazione dei contenuti della religione ne uscivano confermati: in Leibniz – affermava Cassirer – il «lavoro alla comunità etica» era ciò che riconduce a Dio e «non c'è idea di Dio più pura e più profonda di quella che si manifesta nell'agire nel mondo e per il mondo»³⁴².

³³⁴ *FF*, pp. 22-66 (“*Leibniz*”), 66-149 (“*Die Entstehung der aesthetischen Formwelt*”), 319-388 (“*Freiheitsidee und Staatsidee*”); trad. it., pp. 65-100, 101-168, 315-372. Ci soffermeremo su questa trattazione anche nella prossima sezione di questo lavoro.

³³⁵ *Ivi*, p. 51; trad. it., p. 88.

³³⁶ *Ivi*, pp. 55-56; trad. it., pp. 92-93.

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ *Ivi*, p. 389; trad. it., p. 42.

³³⁹ *Ivi*, p. 51; trad. it., p. 83.

³⁴⁰ *Ivi*, p. 58; trad. it., p. 94.

³⁴¹ *Ivi*, p. 56; trad. it., p. 93.

³⁴² *Ivi*, p. 58; trad. it., p. 94.

La fede razionale in Dio, come attività etica e non semplice permanenza nel dogma religioso, rappresentava perciò, come nel *Leibniz' System*, il postulato della convergenza di tutti i fini soggettivi ed oggetti parziali nel fine assoluto dell'armonia universale. Tuttavia, in modo molto più netto rispetto al suo lavoro giovanile, Cassirer prendeva ora le distanze dalla teodicea leibniziana e dal suo esito speculativo. Se nel 1902 si era trattato di scovare finanche nella filosofia della religione leibniziana motivi idealistici nonostante l'impianto compromesso con il linguaggio della teologia, in *Freiheit und Form* la teodicea era presentata come il vicolo cieco del sistema. In effetti, questo giudizio era funzionale all'architettura complessiva del volume del 1916, in cui si trattava di seguire lo sviluppo della problematica correlazione tra libertà e forma nella ricca pluralità di orientamenti della cultura tedesca senza poter sostare presso una delle sue più eminenti tappe iniziali, cioè la filosofia di Leibniz. Cassirer doveva ora insistere sull'insufficienza della soluzione leibniziana del migliore dei mondi possibili per garantire all'individuo la libertà: «per il soggetto etico che agisce è indifferente se, dal punto di vista del puro concetto e della pura logica, egli avrebbe anche potuto essere un altro, quando si rende conto che, nel mondo dato una volta per tutte, ciò che è deve anche essere». Il concetto di libertà come necessità ipotetica, che nel *Leibniz' System* aveva offerto una timida sponda idealistica, era ora dichiarato inefficace. Ciò che all'io poteva sembrare un'esteriorizzazione ed espressione della propria autonoma legge caratteristica, dinanzi allo sguardo di Dio «era già dato come essere stabile» e pertanto «lo sviluppo che l'anima credeva di esperire in sé decadeva in fondo a semplice apparenza», ad esito predeterminedato dalla «completa preformazione del soggetto individuale nell'intelletto divino»³⁴³.

Cassirer recuperava in tal modo un'obiezione tradizionale, ravvisando come, a dispetto della dinamicità dell'intuizione metodica leibniziana, si assistesse ad un improvviso irrigidimento e ad una ricaduta dogmatica del concetto di mondo, in quanto il compito infinito dell'esperienza teoretica e pratica, assegnato alla sostanza individuale nella pluralità delle sue determinazioni, era dato a Dio una volta per tutte e come una cosa. Una simile ipostatizzazione era riconducibile all'ambiguità del concetto leibniziano di Dio, una doppiezza di significati che giustificava come nel sistema si potessero cogliere tanto i motivi fecondi per l'idealismo successivo, quanto il loro capovolgimento dogmatico. Dio – sempre punto focale del sistema a cui convergevano tutte le direzioni del sistema – non rappresentava per Leibniz soltanto la garanzia ultima dello svolgimento dei fenomeni, «la fede nella esistenza di una suprema legge fondamentale del tutto, in virtù della quale tutte le libere forze singole si uniscono nella unità di azione e dello scopo»³⁴⁴, ma era divenuto anche la sostanza di questa legge, il destino essenziale del mondo.

Quest'esito paradossale non era più ridimensionato e minimizzato, ma ricondotto da Cassirer alla cifra stilistica della personalità leibniziana, a quel «*pathos* della conoscenza pura» che era stato la grande forza e, tuttavia, nelle sue ultime conseguenze, l'estrema debolezza del pensatore del calcolo infinitesimale: «il matematico ed il logico» non era riuscito a trattenersi dal cercare di dimostrare razionalmente ed in modo conclusivo «ciò che l'etica e la filosofia della religione» potevano soltanto postulare dal punto di vista di un'esigenza pratica³⁴⁵. A fronte del puro significato metodico dell'ottimismo – la valorizzazione dell'individualità e del significato cosmico del suo compito teoretico e pratico – Leibniz ne aveva cercato anche uno ontologico, al prezzo dell'ipostatizzazione del concetto di mondo, del concetto di Dio e del modo d'essere specifico del *Sollen*. Egli avrebbe insomma cercato – concludeva Cassirer – di chiudere il sistema, negando la sua apertura e la sua dinamicità, che dal punto di vista speculativo erano degradate a semplici contaminazioni della sostanza individuale finita, a imperfezione metafisica da “togliere”

³⁴³ *Ivi*, p. 61; trad. it., p. 97.

³⁴⁴ *Ivi*, p. 56; trad. it., p. 94.

³⁴⁵ *Ivi*, p. 64; trad. it., p. 99.

nella sostanza assoluta: «il compimento della logica» annullava così «il senso e il contenuto del postulato fondamentale dell'etica»³⁴⁶.

Con ciò non era però del tutto chiuso in *Freiheit und Form* il confronto con Leibniz, se è vero che Cassirer avrebbe preso in considerazione il contributo leibniziano alla storia del pensiero politico tedesco ed europeo reso con la sua teoria del diritto e dello stato. Nel capitolo conclusivo su *Idea della libertà e idea dello stato* si mostrava come la ricezione leibniziana avesse trasformato in modo radicale i principali motivi della tradizione giusnaturalista ed in particolare come Leibniz avesse abbandonato l'idea di una «deduzione genetica» del concetto di stato. L'originalità della sua dottrina politica, della sua teoria dello stato, risiedeva per Cassirer nel fatto di non prendere le mosse da una molteplicità di volontà predefinite in sé sussistenti, costruendo lo stato per aggregazione nel patto sociale, ma di applicare in modo coerente anche in questo ambito la nuova concezione del rapporto tutto/parti elaborata alla luce del principio idealistico dell'armonia: «l'idea di una intelligibile "unità dei fini" e di uno "stato di ragione e di Dio" diveniva il presupposto per ogni derivazione e giustificazione delle forme statali empiriche»³⁴⁷. Cassirer mobilitava perciò in questo contesto la propria interpretazione della metafisica leibniziana ed in particolare le sue critiche alla *vulgata* secondo cui la monadologia rappresenterebbe un universo di sostanze irrelate ed autosussistenti³⁴⁸. In tal senso, per Leibniz lo stato non poteva essere l'esito di una sommatoria di individui già dati, né poteva assolvere una funzione di semplice promozione dei loro fini soggettivi e materiali, ma era invece l'espressione più alta del loro compito di realizzazione e di perfezionamento della personalità etica che, nell'idea della comunità degli spiriti, riceveva in definitiva il suo corrispettivo grazie al principio di armonia³⁴⁹.

Si potevano però riscontrare ulteriori indizi della continuità dei motivi leibniziani nel pensiero politico cassireriano. Nel *Leibniz' System*, concludendo le sue considerazioni sulla filosofia del diritto e della società, Cassirer aveva indicato alcuni aspetti del pensiero di Leibniz che avrebbero condizionato in modo duraturo la filosofia successiva, al punto da accreditarlo come autentico «fondatore dell'idealismo tedesco» in senso teoretico e pratico. In primo luogo, nella sua riflessione era riconoscibile la preparazione dei contenuti che avrebbero animato l'etica kantiana e, in particolare, il «germe dell'imperativo categorico». Una delle conseguenze del riconoscimento della finalità immanente in ogni persona era poi, in seconda battuta, l'idea leibniziana dimensione sociale dell'ideale etico-politico, in cui come si è visto risuonavano alcuni motivi del dibattito sul socialismo neokantiano. La personalità morale non era cedibile o «acquistabile», né poteva diventare oggetto di scambio privato o di proprietà, giacché l'essere razionale non doveva in nessun caso essere ridotto a «mero mezzo nel meccanismo del possesso». A partire da queste premesse – osservava Cassirer – nella filosofia di Leibniz si era potuta fare largo, per la prima volta, l'idea secondo cui «i diritti degli esseri liberi e razionali erano inalienabili», perché ogni individualità spirituale, in quanto persona morale, possiede «un uguale e originario diritto di cittadinanza» nello stato di Dio³⁵⁰.

Ebbene, questa tesi di un Leibniz artefice della moderna idea dei diritti umani, soltanto abbozzata nel 1902, era stata ripresa e sviluppata negli anni della Grande Guerra anzitutto in *Freiheit und Form*, dove Cassirer aveva mostrato come, grazie alla mediazione di Wolff e dei *Commentaries on the law of England* di Blackstone, il «principio degli immutabili ed

³⁴⁶ *Ivi*, p. 63; trad. it., p. 98.

³⁴⁷ *Ivi*, p. 330; trad. it., p. 324.

³⁴⁸ Cfr. *LS*, pp. 419-421; trad. it., pp. 341-342, con una significativa reinterpretazione della metafora leibniziana della monade come specchio dell'universo.

³⁴⁹ Questo aspetto trovava conferma in alcuni appunti del 1915, in cui si leggeva: «rifiuto del mero utilitarismo / cittadino nel regno di Dio / questo il nucleo del suo concetto di personalità» (cfr. *SB*, p. 236). Questo giustificava il dovere educativo dello stato ed al contempo i limiti rigorosi all'esercizio di ogni potere sovrano, come già mostrato nel *Leibniz' System* a proposito del rapporto di servitù.

³⁵⁰ *LS*, p. 411; trad. it., p. 334.

inalienabili diritti dell'individuo» concepito dall'idealismo leibniziano era sbarcato sul Nuovo continente ed aveva sortito un influsso decisivo sugli ideali delle rivoluzioni illuministiche americana e francese³⁵¹. Questo era però un motivo a cui Cassirer si sarebbe richiamato ripetutamente anche in seguito ed in particolare, a ben dodici anni di distanza da quelle considerazioni, nel celebre discorso su *Die Idee der republikanischen Verfassung*, tenuto per l'anniversario della costituzione della repubblica di Weimar del 1928. Sin dalle prime battute, un Cassirer alla ricerca delle fonti della «autentica esigenza degli inalienabili diritti dell'individuo» indicava di nuovo nel pensiero di Leibniz un crocevia storico-sistemico ineludibile, rifacendosi alla sua ricezione del «modello stoico» e giusnaturalista, in particolare di Grozio. Del pensatore del calcolo infinitesimale era dipinto il ruolo essenziale per lo «sviluppo di una filosofia universale ed europea», sottolineando come «i suoi progetti e scritti politici fossero quasi pari a quelli di matematica e filosofia» e cercando così di restituire l'unità teoretica e pratica della sua elaborazione. Era sintomatico, inoltre, che Cassirer richiamasse ancora una volta l'analisi leibniziana del rapporto di servitù, mostrando come l'iniziale apparente legittimazione giuridica del diritto assoluto del signore di disporre del servo dovesse trovare un essenziale ridimensionamento ed una ridefinizione nel riconoscimento del «diritto di ogni anima razionale» a far parte della comunità etico-normativa. In questa prospettiva, in *Idee der republikanischen Verfassung* Cassirer poteva dichiarare che Leibniz era stato «il primo tra i grandi pensatori europei che, nella sua fondazione dell'etica, nella filosofia del diritto e dello stato, aveva sostenuto con decisione ed intensità il principio degli inalienabili diritti dell'individuo»³⁵².

L'evocazione della personalità di Leibniz nel 1928 non era però un caso fortuito o isolato, ma testimoniava una precisa e coraggiosa intenzione politico-culturale di Cassirer nel contesto dell'impegno intellettuale della fase conclusiva della repubblica weimariana, come provano alcuni materiali, solo di recente pubblicati, elaborati da Cassirer negli anni del rettorato e del prorettorato all'università di Amburgo, tra il 1929 e il 1931. In un manoscritto risalente a quel periodo, predisposto per tenere una conferenza sulla storia dell'idea di democrazia, il filosofo dedicava uno snodo del suo ragionamento ai problemi della filosofia leibniziana del diritto e della società, che dovevano essere colti alla luce della sua concezione metafisica «dinamica» in cui «ogni individuo porta in sé la “potenza” dell'intero», ne è «”specchio vivente”» e «rappresentante». Ciò per Cassirer significava, dal punto di vista etico-politico, aver riconosciuto a ciascun essere umano il diritto ad elevarsi a gradi crescenti di consapevolezza teoretica e di libertà pratica, realizzando in tal modo il fine della comunità: su questo riposava, nella filosofia di Leibniz, il «dovere educativo dello stato», visto che la promozione dell'individuale, in forza del principio di armonia, era tutt'uno con il perfezionamento sociale e morale della comunità. A partire da qui Cassirer tratteggiava i lineamenti dell'idea di democrazia in Leibniz, riconoscendo ancora una volta nell'analisi della relazione di servitù un momento paradigmatico della riflessione etico-politica leibniziana: «nello stato di Dio della ragione i signori sono concittadini dei servi, poiché in questo regno possiedono, come quelli, lo stesso diritto di cittadinanza». Questo diritto alla personalità ed al suo perfezionamento, non potendo essere «abbandonato o alienato» ed essendo invece connaturato a ciascun essere umano, doveva essere mantenuto e promosso verso sempre maggiori gradi di profondità intellettuale e morale³⁵³.

Anche nelle due conferenze *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte* e *Vom Wesen des Naturrechts*, risalenti rispettivamente all'agosto del 1930 e al febbraio del 1932, Cassirer si richiamava ancora una volta a Leibniz

³⁵¹ *FF*, p. 331; trad. it., p. 325.

³⁵² E. Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928*, Friederichsen, Hamburg 1929, ora in *ECW* 17, pp. 295-296.

³⁵³ Id., *Wandlungs- und Gestaltungsfähigkeit der Idee der Demokratie*, manoscritto pubblicato per la prima volta in *ECN* 9, pp. 72-73. Non a caso, in un'osservazione sul margine sinistro del manoscritto Cassirer rimandava alle pagine corrispondenti del *Leibniz' System*.

e riconsiderava il problema della fondazione pura dell'etica e della sua connessione alla scienza del diritto – una presa di posizione che si ricollegava dunque ancora indirettamente all'impostazione etico-giuridica marburghese. In entrambi i discorsi il filosofo prendeva le mosse da quello stesso importante passo leibniziano tratto da *Juris et aequi Elementa* già menzionato nel *Leibniz' System*³⁵⁴ per mostrare, anche sulla scia di quanto emerso in *Freiheit und Form*, come il pensiero politico leibniziano avesse certo affondato le sue radici nella tradizione giusnaturalista, ma vi avesse anche introdotto elementi originali, applicando in modo conseguente l'intuizione metodica dell'idealismo. Così, nel discorso del 1930, Cassirer affermava che in Leibniz «l'idea dello stato riposa sull'idea del diritto», ma che «quest'ultima non si lascia derivare da posizioni giuridiche positive, ma rappresenta invece una norma di significato generale, che vale per tutti gli esseri razionali e che soltanto può fondare la vera comunità». Il pensiero etico-politico leibniziano aveva attinto in tal modo allo statuto di certezza delle verità matematiche per quanto concerneva le nozioni di diritto e di giustizia, elaborando una particolare concezione di *Vernunftrecht* per cui «tutto il fattuale rinvia ad un puro ideale»³⁵⁵. In modo simile e come già nel *Leibniz' System* del 1902, nell'altra conferenza del 1932 Cassirer si chiedeva se il rischio di un simile approccio astratto e idealistico alle questioni sociali e giuridiche non fosse quello di «far perdere il terreno sotto i piedi» al problema del diritto, di far venir meno la sua presa sulla realtà. In tal senso, egli si proponeva di mostrare come una simile concezione idealistica del diritto, che Leibniz «vedeva di fronte a sé nelle concrete forme della scienza» giuridica dell'epoca, rendesse invece produttivo e fecondo il rapporto della scienza con la realtà³⁵⁶.

Una conferma ulteriore di come la mobilitazione del pensiero etico-politico leibniziano tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta non fosse occasionale e riconducibile ad una certa attività istituzionale e commemorativa, giungeva infine dalla voce su Leibniz scritta per la «*Encyclopedia of the Social Sciences*» nel 1933. In questo sintetico contributo Cassirer dedicava ampio spazio alla riflessione etico-politica ed all'attività diplomatica di Leibniz, di cui raffigurava l'immagine secondo i tratti ormai caratteristici della propria interpretazione: il richiamo al diritto naturale e alla ricezione «secolarizzata» dell'idea stoica ed agostiniana della *civitas dei*, la difesa dell'individualità contro le prerogative dell'«intero», la contrapposizione tra *jus strictum* e *jus aequitatis*, il rapporto di servitù. Mentre la Germania era ormai avviata verso la svolta nazista e totalitaria, Cassirer rimaneva fermo nel ribadire che uno dei suoi maggiori filosofi, Leibniz, «aveva contribuito a creare la fondazione filosofica della dottrina degli inalienabili diritti dell'uomo, preparando il terreno ai suoi sviluppi nella stagione dell'Illuminismo»³⁵⁷.

Questa rassegna, che in parte ha dovuto anticipare alcuni contenuti che saranno trattati più in dettaglio nella prossima sezione, offre una sintetica panoramica sugli sviluppi dell'interpretazione cassireriana di Leibniz nel primo trentennio del Novecento, mostrando come la rilettura cassireriana delle principali questioni etico-politiche nel sistema leibniziano, pur subendo integrazioni ed ampliamenti come la focalizzazione sul nesso storico-ideale dei diritti umani, avvenisse in una sostanziale continuità di vedute. Del resto, se è innegabile il fatto che Leibniz sortisse un effetto sempre meno evidente nel complesso della filosofia dell'ultimo Cassirer, basta ricordare come egli fosse menzionato, sia pur brevemente, anche nel postumo *The Myth of the State*, redatto tra il 1944 e il 1945, nel

³⁵⁴ Cfr. G. W. Leibniz, *De juris et aequi elementa*, cit., pp. 21-22. Ora però Cassirer traduceva in modo diverso il termine leibniziano *doctrina juris*: dal *Wissenschaft des Sittlichen* del 1902 a *Lehre vom Recht* nella conferenza del 1930 e al *Wissenschaft von Recht* nella conferenza del 1932.

³⁵⁵ E. Cassirer, *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte*, manoscritto pubblicato in ECN 9, pp. 89-90.

³⁵⁶ Id., *Vom Wesen und Werden des Naturrechts*, «Zeitschrift für Rechtsphilosophie», VI (1932), pp. 1-27, ora in ECW 18, pp. 204-205.

³⁵⁷ Id., *Leibniz*, «Encyclopedia of the Social Sciences», vol. IX, New York/London 1933, pp. 400-404, ora in ECW 18, pp. 453-458. Il riferimento a Leibniz esponente della concezione del diritto naturale è presente anche nel contesto più ampio di *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932, ora in ECW 15, pp. 260-263.

capitolo su *The Renaissance of Stoicism and "Natural Right" Theories of the State*. Qui l'autore della *Monadologia* era ricordato, ancora una volta, alla luce dell'ideale matematico sotteso alla sua riflessione giuridica e come snodo cruciale della «storia del grande movimento intellettuale che culminerà nella legge americana e nella dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino»³⁵⁸.

Sarebbe d'altra parte prematuro dedurre dalla continuità riscontrata nell'interpretazione del pensiero etico-politico leibniziano sin dal *Leibniz' System* un'analogia persistenza dei motivi teorici del neocriticismo di Marburgo, che come abbiamo mostrato costituiva il retroterra storico-filosofico di riferimento per la gestazione di quella primissima opera cassireriana. Di certo, però, una simile prospettiva giustifica in modo retrospettivo il valore storico e filosofico di quelle riflessioni giovanili di Cassirer su etica, diritto e società a margine della metafisica leibniziana, che alla luce del percorso svolto possono essere considerate a pieno titolo come la prima sede sorgiva del pensiero politico cassireriano.

Nel mettere a fuoco i motivi di continuità è stato tuttavia provvisoriamente lasciato in secondo piano uno dei motivi teoretici più forti a partire da cui Cassirer avrebbe provveduto all'ampliamento e allo sviluppo della propria interpretazione della filosofia pratica leibniziana e, con essa, della sua stessa riflessione politica. Non può essere taciuto come, intorno agli anni cruciali della Grande Guerra, pur non mutando la valutazione immanente della sua filosofia, la personalità di Leibniz assumesse una nuova collocazione. Veniva meno, in un certo senso, la sua posizione "monografica", privilegiata in un primo momento dal giovane Cassirer per rivolgersi in un'unica complessa mossa alle differenti direzioni del sistema dell'idealismo scientifico, dalla logica alla scienza matematica della natura, dalla biologia alla metafisica e agli interrogativi etico-politici. Fin dai primi anni del Novecento, e soprattutto a partire dall'*Erkenntnisproblem*, il filosofo aveva intrapreso un'esplorazione a tutto campo della storia del pensiero filosofico e scientifico antico e moderno, insieme allo sviluppo di un'autonoma prospettiva sistematica con *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* nel 1910. Leibniz non era dunque più l'unico soggetto e *medium* del pensiero cassireriano, ma era inserito all'interno di un più ampio sviluppo storico-sistematico, ossia come momento pregnante di uno svolgimento che interessava l'intera storia dell'idealismo scientifico. Nel caso delle considerazioni leibniziane del secondo volume dell'*Erkenntnisproblem* (1907) alla ripresa fedele dei motivi filosofico-scientifici e teoretici ricostruiti nel *Leibniz' System* si era aggiunta l'esigenza di far rientrare il pensatore del calcolo infinitesimale nella *Vorgeschichte des Kritizismus*, come momento nell'evoluzione del problema della conoscenza e della fondazione funzionale nel pensiero puro e mediazione indispensabile tra Descartes, Newton e Kant³⁵⁹.

Per quanto invece riguardava il pensiero etico-politico leibniziano, una simile ricollocazione sarebbe arrivata soltanto più tardi, in occasione di decisive circostanze esterne che, come vedremo, avrebbero promosso se non un mutamento, almeno un profondo sconvolgimento nella prospettiva filosofica cassireriana. Solo nell'infuriare della prima guerra mondiale Cassirer sarebbe ritornato in profondità su Leibniz, restituendone l'immagine di un pensatore non più soltanto inquadrato all'interno del problema della conoscenza nella scienza e nella filosofia dell'età moderna, ma invece colto all'interno della storia dello spirito in Germania e come snodo dello sviluppo storico-sistematico del problema dello stato nella scienza e nella filosofia dell'età moderna.

A questo motivo pratico, che andava a completare gli studi dell'*Erkenntnisproblem*, certo quantitativamente più significativi e più noti dal punto di vista della ricezione, Cassirer si rivolse dunque soltanto a metà degli anni Dieci. Nella conferenza del marzo del 1916,

³⁵⁸ *MS*, pp. 165-169; trad. it., pp. 286-292.

³⁵⁹ Cfr. Id., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band*, Bruno Cassirer, Berlin 1907, ora in *ECW* 3, pp. 106-158. Sulla filosofia dell'*Erkenntnisproblem*, anche in riferimento a Leibniz, cfr. almeno M. Ferrari, *Il giovane Cassirer*, cit., pp. 274-287; Id., *Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., pp. 13-43.

intitolata *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem* questa nuova consapevolezza emergeva in modo paradigmatico, e Leibniz diventava il primo testimone dell'impostazione idealistica del problema etico-politico, che in Cassirer era tutt'uno con il problema dello stato come forma di cultura. Nella filosofia leibniziana lo stato era infatti idealizzato ed eticizzato, concepito come «espressione relativa e al contempo visibile di ciò che in forma più assoluta e più puramente concettuale è definito nel concetto di armonia». Questo faceva dunque di Leibniz il «primo pensatore tedesco» in cui era riconoscibile il tratto caratteristico dello sviluppo storico-spirituale del problema politico, vale a dire il fatto che lo stato «da problema della storia era diventato problema della metafisica»³⁶⁰.

³⁶⁰ *DISP*, pp. 9-11.

PENSIERI IN GUERRA

FILOSOFIA DELLA CULTURA E PROBLEMA DELLO STATO

*Deutschheit ist Kosmopolitismus
mit der kräftigsten Individualität
gemischt.*

NOVALIS^D

3.1

Germanesimo e cosmopolitismo

Le "Idee del 1914" e il patriottismo razionale cassireriano

3.1.1 Gli ultimi anni del soggiorno berlinese, tra la prima guerra mondiale e la *Novemberrevolution*, furono senz'altro tra i più fecondi nella biografia intellettuale di Ernst Cassirer. Tra il 1915 e il 1919 uscirono le due monumentali monografie *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* e *Kants Leben und Lehre*, l'edizione curata e tradotta delle *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* di Leibniz per la «Philosophische Bibliothek» ed alcuni studi su Goethe, Heinrich von Kleist e Hölderlin, poi confluiti nell'elegante silloge *Ideen und Gestalt*, mentre procedevano in parallelo i lavori preparatori al terzo volume dell'*Erkenntnisproblem* sui sistemi post-kantiani, che vide la luce per motivi editoriali solo nel 1920¹. La guerra ed il crollo del *Reich* guglielmino, però, pur riuscendo solo in minima parte a distogliere Cassirer da progetti per lo più già avviati, non potevano non lasciare un'impronta indelebile e, come per molti intellettuali della generazione che si trovò a vivere quegli anni, si è potuto riconoscere in questa fase un decisivo «punto di non ritorno» nella sua elaborazione².

In effetti, mentre infuriava il conflitto mondiale, Cassirer concepiva il programma di una filosofia delle forme simboliche, che sarebbe stato realizzato negli anni Venti ad Amburgo e costituisce a tutt'oggi l'aspetto più famoso del suo pensiero. Si trattava di uno snodo decisivo che, al di là del celebre aneddoto del tram raccontato da Dimitri Gawronsky e da Toni Cassirer³, può essere oggi comprovato anche sulla base di significative evidenze filologiche. Già all'epoca, però, la pregnanza di quella produzione filosofica non era sfuggita ad un osservatore attento come Ernst Troeltsch, il quale, recensendo *Freiheit und Form* e mettendo a confronto la propria filosofia della cultura con quella cassireriana, richiamava l'attenzione sul delinearsi di una «filosofia delle forme di ragione (*Philosophie der Vernunftformen*)», certo presentata dal teologo in modo ancora tendenzioso, ma non del tutto ingiustificato, come approfondimento non «dottrinale» del neocriticismo di Marburgo⁴.

¹ E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Bruno Cassirer, Berlin 1916, 1918², 1922³, ora *ECW* 7, hrsg. v. R. Schmücker, Meiner, Hamburg 2001; Id., *Kants Leben und Lehre*, Bruno Cassirer, Berlin 1918, 1921², ora *ECW* 8, hrsg. v. T. Berben, Meiner, Hamburg 2001; G. W. Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Bd. 3, übers. mit Einl. und Anm. vers. v. E. Cassirer, Meiner, Leipzig 1915¹, 1926², 1996³; E. Cassirer, *Goethes Pandora*, «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft», XIII (1918), pp. 113-134, poi ristampato in Id., *Ideen und Gestalt. Fünf Aufsätze*, Bruno Cassirer, Berlin 1921, 1924², pp. 7-31, ora in *ECW* 9, pp. 243-268; Id., *Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie*, «Philosophische Vorträge. Veröffentlicht v. der Kantgesellschaft», hrsg. v. A. Liebert unter Mitw. V. E. Cassirer u. M. Frischeisen-Köhler, 22 (1919), poi ristampato in Id., *Ideen und Gestalt*, cit., pp. 157-202, ora in *ECW* 9, pp. 389-439; Id., *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, «Logos», VII (1917), pp. 262-282 e VIII (1918), pp. 30-49, poi ristampato in Id., *Ideen und Gestalt*, cit., pp. 113-115, ora in *ECW* 9, pp. 346-389; Id., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band. Die Nachkantischen Systeme*, Bruno Cassirer, Berlin 1920, ora in *ECW* 4, hrsg. v. M. Simon, Meiner, Hamburg 2000 (ma già in *FF*, p. 368, n. 81; trad. it., p. 356 si preannunciava l'imminente pubblicazione del volume).

² M. Ferrari, *Dalla Scuola di Marburgo*, cit., p. 84.

³ Cfr. D. Gawronsky, *Ernst Cassirer*, cit., p. 25 e T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., p. 120.

⁴ E. Troeltsch, *Besprechung von Ernst Cassirers "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte"*, «Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft», 42, 18/19 (29. September 1917), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, hrsg. v. H. Baron, Mohr, Tübingen 1925 e ora in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. F. W. Graf – C. Albrecht – V. Drehsen – G. Hübinger – T. Rendtorff, Bd. 13, *Rezensionen und Kritiken (1915-1923)*, hrsg. v. F. W. Graf in Zusammenarb. mit D. Feßl, H. Haury u. A. Seelos, De Gruyter, Berlin 2010, p. 334.

Ricordare il ruolo di questa congiuntura per l'intera filosofia cassireriana è tanto più indispensabile accingendosi ad esaminarne un momento ben delimitato quale l'interrogazione sul problema dello stato nella filosofia e nella scienza politica europea dell'età moderna. Si tratta infatti ora di mostrare come in queste indagini debba essere riconosciuto il nucleo del pensiero politico cassireriano, la sua fonte precipua, a cui il filosofo avrebbe attinto nei successivi sviluppi e approfondimenti della sua riflessione sui problemi dello stato, del diritto e della vita sociale – dalla polemica sul concetto di nazione con Bruno Bauch (1916) al discorso sulla *Idee einer republikanischen Verfassung* (1928) fino al tardo *The Myth of the State* (1945-1946).

Il baricentro di queste considerazioni politiche era senza dubbio *Freiheit und Form*, l'importante monografia del 1916. Nell'ultimo capitolo su *Idea della libertà ed idea dello stato* Cassirer rileggeva i classici della filosofia politica europea e tedesca, mettendo a fuoco il paradossale sviluppo che conduce ciascun cosmo culturale e nazionale, nell'approfondimento e perfezionamento "monadologico" della propria particolarità, ad esprimere secondo la legge dell'armonia la totalità della cultura e dell'umanità. Ne risultava un percorso di idealizzazione dello stato e della "conoscenza politica" che, non tanto per la sua estensione quanto piuttosto per la sua intenzione metodica, poteva essere certo accostato a quello di dinamizzazione del trascendentale e di funzionalizzazione della conoscenza scientifica messo in luce tra il 1906 e il 1911 con le ricerche dell'*Erkenntnisproblem* e di *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Se si prescinde dalle indagini sulle scienze dello spirito del *Leibniz' System*, che avevano portato alla luce motivi etico-politici notevoli e persistenti ma si erano anche concentrate soltanto sul pensiero leibniziano, le considerazioni conclusive del volume del 1916 costituivano il primo vero confronto ad ampio respiro di Cassirer con il problema politico, ossia con la filosofia moderna del diritto e dello stato.

Una chiarificazione di queste vedute si può avvalere ora anche dei risultati dell'edizione del *Nachlass*, in particolare il testo della conferenza *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem* del marzo 1916, filologicamente affine alle pagine di *Freiheit und Form*, e i materiali sul "concetto di stato" (*Staatsbegriff*) risalenti alla metà del 1915, senza contare infine i riferimenti paralleli a questioni etico-politiche rinvenibili nei contributi coevi sulla filosofia storico-politica di Kant, su Hölderlin e sulla *Pandora* di Goethe. In tutti questi lavori Cassirer articolava le sue riflessioni politiche in modo caratteristico, con un'indagine in cui l'interesse storico e quello sistematico erano ben intrecciati. Facendo perciò valere ancora una volta il postulato dell'unità stilistica della sua filosofia, è necessario prendere sul serio queste considerazioni solo in apparenza storiografiche ed analizzarle a partire dal labirinto di riferimenti testuali e contestuali che le strutturano. Come già accaduto per le pagine sulle *Geisteswissenschaften* del *Leibniz' System* ed anzi in misura maggiore per la ricchezza e la complessità dei richiami presenti, il filo rosso del pensiero cassireriano dovrà essere esibito guardando attraverso la rete di rifrazioni entro cui si svolge e sulla scorta di uno studio delle sue fonti.

Mettendo a fuoco in tal modo l'origine del pensiero politico cassireriano in senso storico-genetico e storico-filosofico, non si può tuttavia dimenticare che l'indagine sul problema dello stato riceveva il suo significato sistematico solo alla luce dell'impianto complessivo della monografia del 1916, che come accennato ebbe un ruolo dirimente per l'evoluzione di tutta la filosofia cassireriana. In effetti, in *Freiheit und Form* era ben riconoscibile l'intento di rappresentare l'unità della cultura considerando le sue differenti direzioni formatrici, dalle forme della religione e della coscienza estetica a quelle del linguaggio poetico e letterario, dell'indagine naturalistica e del pensiero teoretico, fino a giungere all'orizzonte politico e alla problematizzazione del rapporto tra individuo e stato. Con ciò Cassirer approfondiva in piena autonomia l'insegnamento ricevuto quindici anni prima a Marburgo, di cui il *Leibniz' System* era stato il risultato più notevole, ma metteva anche a frutto le sollecitazioni ricevute nel lungo soggiorno berlinese, dalla filosofia della scienza contemporanea allo storicismo diltheyiano. A differenza però della futura *Philosophie der symbolischen Formen*, il

contenuto della filosofia della cultura di *Freiheit und Form* era guadagnato concentrandosi su una particolare forma vivente di cultura, su un punto pregnante della storia della civilizzazione umana, ossia quella *deutsche Geistesgeschichte*, quella storia spirituale della Germania, che ben si prestava alla prima messa a punto della *Kritik der Kultur* perché nei suoi esponenti più rappresentativi aveva ambito ad un valore non soltanto nazionale, ma universalmente umano. Era quel tratto “impolitico” della cultura tedesca su cui, non senza un intento polemico, aveva richiamato già l’attenzione Meinecke in *Weltbürgertum und Nationalstaat* nel 1908, oppure quel paradossale compimento europeo del germanesimo nel cosmopolitismo di cui avrebbe parlato Simmel in *Die Dialektik des deutschen Geistes* nel 1917, lo specchio in cui Cassirer cercava di cogliere simbolicamente l’immagine del mondo della cultura.

Sebbene i riferimenti storico-culturali fossero condivisi e per lo più i medesimi, quella cassireriana era però un’«altra Germania»⁵, un Germania segreta, una Germania diversa da quella raffigurata dalla maggior parte degli intellettuali tedeschi in tempo di guerra, tra cui spiccava quella delle considerazioni “impolitiche” di Thomas Mann. La *Kultur* presa ad oggetto dalla filosofia di *Freiheit und Form* era infatti difficilmente riconducibile tanto a quella dei diffusi *Kulturpessimismus* e *Kulturkritik* d’inizio secolo, quanto a quella della nota contrapposizione tra *Kultur* e *Zivilisation*, che grazie alla penna di Mann aveva trovato la sua formulazione magistrale. Quella della *Vernunftpolitik* e del *Vernunftpatriotismus* di Cassirer, della sua politica della ragione e del suo patriottismo razionale, era una voce fuori dal coro, la cui soluzione europea e cosmopolita al problema del germanesimo, però, anticipava vedute che, pochi anni più tardi, avrebbero traghettato la Germania dalla stagione del *Reich* morente a quella vivace, breve e travagliata della repubblica weimariana. Era questa una prospettiva intellettuale e politico-culturale su cui, in tempi difficili, convergeva in modo sofferto e non esente da contraddizioni la compagine eterogenea dei sostenitori di Weimar, tra cui erano riconoscibili tanto liberali e progressisti della prim’ora come Ernst Fraenkel e Theodor Heuss, Hugo Preuß e Gerhardt Anschütz, quanto *Vernunftrepublikaner* come Meinecke, Hans Delbrück e Troeltsch, che per loro stessa confessione avevano dovuto fare di necessità virtù.

La gestazione di *Freiheit und Form* ci riporta in tal modo al clima infuocato delle “Idee del 1914”, ossia al dibattito sul significato della cultura tedesca e sulla collocazione storico-spirituale della Germania nel continente europeo. Il complesso intreccio tra l’autonomo sviluppo sistematico della filosofia cassireriana e questa congiuntura storico-politica richiede che all’analisi vera e propria del problema dello stato sia anteposta una ricostruzione del contesto storico-intellettuale e biografico in cui Cassirer poteva svolgere le sue riflessioni. Si tratta perciò di rendere conto dei tratti principali dell’impegno politico-culturale dei professori universitari del *Reich*, identificando i potenziali interlocutori dell’elaborazione politica cassireriana e tenendo fermo l’innegabile contributo dato dagli accademici, prima di tutti gli umanisti, alla definizione del senso della guerra. A partire da una riconfigurazione dei rapporti tra cultura e politica, che doveva rispondere alle esigenze della mobilitazione generale ma che era anche riconducibile alla condotta tipica della componente universitaria nell’età guglielmina, i professori erano infatti in prima linea – spesso non soltanto in senso metaforico – con appelli, petizioni ed una nervosa attività pubblicistica, e si organizzavano in alcuni raggruppamenti ben identificabili con l’obiettivo di condizionare il dibattito politico-culturale sulle finalità della guerra per la Germania. E’ perciò necessario rappresentare in primo luogo un’immagine della filosofia tedesca in guerra che possa fungere da sfondo su cui mettere a fuoco la posizione di Cassirer e delucidare come egli reagisse alle salve dell’artiglieria politico-culturale mobilitata nel conflitto e si collocasse nel dibattito sulla “vocazione mondiale” della Germania e sulla definizione dell’“essenza tedesca”.

⁵ A. Bolaffi, *Il sogno tedesco*, cit., p. 6.

3.1.2 E' singolare che gli annali riportino con matematica esattezza l'istante dello scoppio in Germania della Grande Guerra, l'attimo del «salto nel buio» e dello «spegnersi delle luci sull'Europa», come fu definito dal cancelliere tedesco Theobald Bethmann Hollweg e dal ministro degli esteri inglese Edward Grey. La mattina di sabato 1 agosto del 1914 si erano radunati a Berlino capannelli spontanei di cittadini, che attendevano con impazienza dinanzi ai palazzi del governo notizie sull'ultimatum imposto dalla Germania alla Russia in seguito all'ordine di mobilitazione impartito da quest'ultima sul fronte orientale. Pochi giorni prima, il 28 luglio, ad un mese dall'attentato di Sarajevo, l'Impero austro-ungarico aveva dichiarato guerra alla Serbia, dando inizio ad una serie di nervosi scambi diplomatici tra le potenze europee che, in poco meno di due settimane, avrebbero portato il mondo in guerra. Ebbene, alle cinque e un quarto pomeridiane di quel 1 agosto fu dato alle popolazioni l'annuncio ufficiale della discesa del *Reich* nel conflitto insieme all'ordine di mobilitazione generale, mentre la folla, riunita sul viale *Unter den Linden* e nei pressi dello *Schloss* berlinese, reagiva con impreviste manifestazioni di sollievo, di adesione e di giubilo. Non si poteva non rimanere colpiti dalla «vertigine» e dall'«entusiasmo» di quegli afosi giorni di agosto, con le «sfilate nelle strade», le «bandiere, i drappi e la musica», la marcia di «trionfo» delle giovani reclute dai visi «chiari» dirette al fronte – come ricordava un osservatore non certo imputabile di bellicismo come Stefan Zweig⁶. E ciò che egli annotava rientrando a Vienna fu registrato anche nelle maggiori città tedesche e delle altre potenze coinvolte nel conflitto. Era l'esplosione «in mille frantumi» di quel «mondo della ragione creatrice» e di quell'«epoca della fiducia nel mondo» in cui l'Europa si era cullata nei quarant'anni precedenti⁷. Era il «collasso di ogni ideale di umanità e di sicurezza», come ebbe a scrivere Friedrich Gundolf⁸, anche se da quelle macerie spirituali doveva sorgere una nuova forma mistica di vita comune, all'insegna del sacrificio dell'individuo per l'intero e dell'ingresso delle grandi masse sulla scena della storia mondiale.

Sebbene studi recenti abbiano restituito la giusta dimensione al fenomeno, in ogni caso impressionante⁹, è indubbio che quell'esperienza di agosto, l'*Augusterlebnis*, si impresses nella coscienza culturale tedesca e ne divenne uno dei miti politici di guerra più importanti. Poche settimane più tardi, il filosofo berlinese Alois Riehl poteva già tracciare un bilancio spirituale del conflitto in corso affermando: «la prima vittoria che abbiamo ottenuto, prima ancora che sui campi di battaglia, è quella su noi stessi. Mai il nostro popolo è stato così unito come in quei primi di Agosto, i giorni indimenticabili. Ci sembrava si aprisse per noi una vita superiore. Ciascuno di noi sentiva, viveva per l'intero, e l'intero viveva per noi. Il nostro io meschino, con il suo interesse particolare, era dissolto nel Sé grandioso della nazione»; «è l'esistenza innalzata nell'unanimità e nella dedizione il premio della nostra prima vittoria»¹⁰.

⁶ S. Zweig, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers* (1942¹), Fischer, Frankfurt a.M. 2010, p. 245.

⁷ *Ivi*, p. 227.

⁸ Lettera di Friedrich Gundolf ad Erich von Kahler, 21. 09. 1914 (Darmstadt), in *Friedrich Gundolf und Erich von Kahler. Briefwechsel 1910-1931*, hrsg. v. K. Pott unter Mitarb. v. P. Kuse, Wallstein, Göttingen 2012, Bd. 1, p. 96.

⁹ Non si può certo approssimarsi ad un fenomeno che coinvolse milioni di persone senza esporsi al rischio di letture unilaterali e, in tal senso, studi recenti hanno potuto ridimensionare alcuni elementi accreditati dalla propaganda dell'epoca, come ad esempio il numero dei volontari – non certo milioni, ma pur sempre decine di migliaia – oppure la reazione in realtà non unanime delle popolazioni allo scoppio della guerra nelle grandi città, nei piccoli comuni o in campagna. Su quest'ultimo aspetto Kurt Flasch ricordava le parole disincantate affidate da Johann Wilhelm Mühlton, diplomatico e dirigente della Krupp, al libretto *Die Verheerung Europas* del 1918 (cfr. *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Fest, Berlin 2000, pp. 79-81).

¹⁰ A. Riehl, *1813 – Fichte – 1914. Rede gehalten am 23. Oktober 1914*, in *Deutsche Rede in schwerer Zeit*, hrsg. v. der Zentralstelle für Volkswohlfahrt und dem Verein für volkstümliche Kurse v. Berliner Hochschullehrern, Heft 7, Heymann, Berlin 1914, p. 17.

Alla nuova percezione di quei giorni, ben registrata ed alimentata da un'imponente attività pubblicistica, corrispondeva un'importante svolta politica. Il 4 agosto, mentre le armate tedesche si accingevano ad invadere il Belgio, il *Kaiser* Guglielmo II riuniva i rappresentanti di tutti i partiti in parlamento ed abilmente li sollecitava ad una politica di tregua interna e di solidarietà nazionale con il celebre motto «non conosco più partiti, ma soltanto tedeschi»¹¹. L'appello alla *Burgfriedenpolitik* raccolse ampio consenso e quel giorno il *Reichstag* approvò all'unanimità i crediti di guerra e la rinuncia *sine die* a tenere nuove elezioni. Lo stesso partito social-democratico, il gruppo parlamentare più numeroso dei «compagni senza patria», dopo una lacerante discussione interna si risolse ad appoggiare la mozione del governo rompendo l'intesa internazionale delle forze socialiste e progressiste: «nell'ora del pericolo», dovette dichiarare in parlamento il leader della minoranza Hugo Haase, «noi non pianteremo in asso la nostra patria»¹².

La mobilitazione generale assunse ben presto i tratti della mobilitazione totale. La nuova guerra non era un *unicum* soltanto per l'innovazione tecnica, la quantità e la potenza degli armamenti in gioco, né per la vastità dello scenario strategico, ma anche perché coinvolgeva per la prima volta tutta la popolazione civile e l'apparato istituzionale, costringendo gli stati combattenti a concentrare tutte le loro energie socio-economiche nel conflitto. Ma la mobilitazione totale significò soprattutto una integrale «militarizzazione dell'uomo spirituale»¹³ o, come è stato opportunamente osservato, una «mobilitazione spirituale»¹⁴. La partecipazione degli uomini di cultura alla guerra non era un fenomeno in sé del tutto inedito, ma per le sue proporzioni inaudite e la sua efficienza sarebbe sfociata in un'attività politico-culturale di propaganda di massa. Sterminato era il numero di discorsi e iniziative, di articoli, *pamphlet* e volumi, di appelli e petizioni promossi dagli intellettuali, in particolare dai professori universitari, fin dai primi giorni del conflitto¹⁵. Certo, molti di loro prestarono anzitutto servizio al fronte e alcuni si arruolarono volontari, come Ernst Kantorowicz e Ludwig Wittgenstein, Otto Dix e Franz Marc, Gottfried Benn ed Erich Maria Remarque. Altri, pur non partecipando ai combattimenti per ragioni d'età, avevano visto partire i figli per la guerra, come Wilhelm Windelband, Rudolf Eucken, Edmund Husserl, o gli stessi Cohen e Natorp. Ma il contributo decisivo delle forze della cultura alla guerra fu indubbiamente l'affannarsi di centinaia di penne «arruolate dal tempo stesso» a pagare con il proprio lavoro intellettuale il «debito al giorno e all'ora della storia» in quello che Thomas Mann poté definire un «servizio spirituale armato»¹⁶.

A dispetto di una certa immagine tramandata, anche Cassirer era ben consapevole di tutto questo, tanto che in apertura alla conferenza su *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, tenuta il 16 marzo 1916 alla *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*,

¹¹ *Thronrede Kaiser Wilhelms II. am 4. August 1914 im Weißen Saal des Königlichen Schloss vor den Abgeordneten des Reichstags*, in *VdRSB* 306 (1914), pp. 1-2. In realtà, il *Kaiser* richiamava le parole pronunciate dinanzi alla folla riunitasi dinanzi allo *Schloss* il 1 agosto per attendere l'annuncio della dichiarazione di guerra alla Russia: «nella lotta che ora abbiamo di fronte non conosco più partiti nel mio popolo, ma tra noi ci sono soltanto tedeschi» (cfr. *Eine Ansprache des Kaisers*, «Vorwärts», n. 208, 02. 08. 1914).

¹² *Erklärung der Sozialdemokratischen Partei zum Kriegausbruch abgegeben vom Fraktionsvorsitzenden Haase im Reichstag am 4. August 1914*, in *VdRSB* 306 (1914), pp. 8-9.

¹³ Era il titolo dell'articolo di M. H. Boehm, *Die Militarisierung des geistigen Menschen*, «Der neue Merkur», II, 23, (1916), pp. 548-557. Un'analoga formulazione era quella del titolo del volume di E. Schultze-Großborstel, *Die Mobilmachung der Seelen*, Marcus & Weber, Bonn 1915.

¹⁴ Ci riferiamo all'espressione coniata da Kurt Flasch nella sua monografia del 2000 *Die geistige Mobilmachung*.

¹⁵ Lo attestano la spettacolare crescita dell'attività editoriale nei primi mesi del conflitto (cfr. E. Alessiato, *Thomas Mann*, cit., p. 44) e la sterminata bibliografia della pubblicistica tedesca della Grande Guerra, che consterebbe almeno di quindicimila titoli (cfr. K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung*, cit., pp. 7-15).

¹⁶ T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, in Id., *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Fischer, Frankfurt a. M. 1960, Bd. XII, *Reden und Aufsätze* 4, p. 9; trad. it., *Considerazioni di un impolitico*, a cura di M. Marianelli e M. Ingenmey, Adelphi, Milano 1997, p. 31.

sottolineava come «fosse un fenomeno singolare a distinguere questa guerra in modo caratteristico da tutti i grandi conflitti storici combattuti nel passato»: «allo scontro delle armi si era aggiunto sin dall'inizio uno scontro di teorie ed idee (*Streit der Gedanken und der Theorien*)», «si dibatteva con accanimento e in dettaglio su concetti giuridici e norme etiche generali, su questioni fondamentali della politica e persino su dogmi e teoremi che appartengono alla metafisica generale e alla dottrina filosofica delle visioni del mondo»¹⁷. Questo cenno cassireriano al *novum* specifico della Grande Guerra, alla duplicità del suo significato storico-epocale, non era soltanto un'espedito retorico. Si trattava invece di un riferimento puntuale alla rappresentazione più diffusa della guerra nella comunità intellettuale tedesca dell'epoca e che perciò segnalava ad un pubblico ben avvertito l'intenzione di rievocare un preciso clima politico-culturale¹⁸.

In effetti, assumendo l'ufficio pubblico di *Geistkämpfer*, di combattenti spirituali, gli uomini di cultura si erano impegnati in un'ermeneutica della guerra che produceva un sdoppiamento del suo significato. Il conflitto non doveva essere rappresentato soltanto come scontro tra eserciti e problema di rapporti di forze politico-militari, ma anche come «guerra di civiltà (*Kulturkrieg*)» e «guerra delle penne» (*Krieg der Federn*)¹⁹, «scontro di fedi (*Glaubenskrieg*)»²⁰ e «guerra degli spiriti (*Krieg der Geister*)»²¹. «Dietro il combattimento con le armi», osservava il politico Gerhart von Schulze-Gävernitz, si celava «una lotta di idee (*Kampf der Idee*)»²² e la guerra, si sentenziava in un documento dell'epoca, non aveva

¹⁷ DISP, p. 3.

¹⁸ Sono stati numerosi i tentativi di raccontare la storia dell'impegno di intellettuali e professori tedeschi nella Grande Guerra per accertarne le premesse sociali, le conseguenze politiche, il significato culturale e morale, facendo i conti con le difficoltà materiali a guadagnare una prospettiva d'insieme su un fenomeno che interessò migliaia di esistenze e decine di migliaia di pubblicazioni. Per ricostruire questo contesto ci siamo avvalsi anzitutto dell'importante studio di Steffen Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die "Ideen von 1914" und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg* del 2003 e dell'eccellente volume di Elena Alessiato, *L'impolitico. Thomas Mann tra arte e guerra* del 2011, che si distingue per la ricchezza dei riferimenti storico-culturali e per il notevole impianto teorico. Oltre a quello di Kurt Flasch, si sono poi tenuti presenti i classici lavori di K. Schwabe, *Zur politischen Haltung der deutschen Professoren im Ersten Weltkrieg*, «Historische Zeitschrift», 193 (1961), pp. 601-634; H. Lübke, *Die philosophischen Ideen von 1914*, in Id., *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel, Schwabe 1963, pp. 273-278; K. Schwabe, *Wissenschaft und Kriegsmoral. Die deutschen Hochschullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkrieges*, Musterschmidt, Göttingen 1969; F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German academic community. 1890-1933*, Harvard University Press, Cambridge 1969; K. Böhme, *Einleitung*, in Id. (Hg.), *Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg*, Reclam, Stuttgart 1975, pp. 3-35; D. Lipton, *The Dilemma of a Liberal Intellectual*, cit., pp. 35-68; J. Leed, *No Man's Land. Combat and Identity in World War I*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 39-72; D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1991; A. Bolaffi, *Il sogno tedesco*, cit., pp. 58-98; F. Vander, *Metafisica della guerra. Confronto fra la filosofia italiana e la filosofia tedesca nel Novecento*, Guerini e Associati, Milano 1995, insieme ai più recenti lavori di J. Verhey, *The Spirit of 1914. Militarism, myth and mobilization in Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; G. Berti, *Grande guerra e crisi della civiltà europea*, in M. Isnenghi (a cura di), *Pensare la nazione. Silvio Lanaro e l'Italia contemporanea*, Donzelli, Roma 2012, pp. 93-111.

¹⁹ Le due espressioni sono tratte rispettivamente da E. Troeltsch, *Der Kulturkrieg. Rede gehalten am 1. Juli 1915*, in *Deutsche Rede in schwerer Zeit*, hrsg. v. der Zentralstelle für Volkswohlfahrt und dem Verein für volkstümliche Kurse v. Berliner Hochschullehrern, Heft 27, Heymann, Berlin 1915 e da Id., *Das Wesen des Deutschen. Rede gehalten am 6. Dezember 1914 in der vaterländischen Versammlung in der Karlsruher Stadthalle*, Winter, Heidelberg 1915, p. 5.

²⁰ W. Sombart, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, Duncker & Humblot, München/Leipzig 1915, p. 6.

²¹ H. Kellermann (Hg.), *Der Krieg der Geister. Eine Auslese deutscher und ausländischer Stimmen zum Weltkrieg 1914*, Duncker, Weimar 1915. Nell'introduzione a questa silloge di documenti del primo anno di guerra – datata marzo 1915 – si leggeva che, in aggiunta alla guerra combattuta con i moderni mezzi della guerra, ce n'era «una seconda, più silenziosa ma non meno accesa: una guerra di spiriti (*Krieg der Geister*)».

²² G. von Schulze-Gävernitz, *Zum Freiheitsfrieden*, «Deutsche Politik. Wochenschrift für deutsche Welt- und Kulturpolitik», 3, 12 (22. 03. 1918), ora in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., p. 221. Egli proseguiva: «e questa lotta di idee è tanto più importante per quelli che sono convinti che questa guerra non possa essere condotta soltanto con mezzi militari» (*ibid.*).

solo «valore per la Germania ma per l'intera cultura. Prestare servizio per la cultura significava prestare servizio per la guerra»²³.

Non tutti naturalmente salutavano con esultanza questa “guerra di cultura”, imputata talvolta all'efficace propaganda delle potenze alleate. Ad esempio, in un discorso del luglio 1915, Troeltsch metteva in guardia chi si era precipitato nella «guerra spirituale», un «pericolosissimo strumento di combattimento» che, a differenza delle armi convenzionali, era in grado di contaminare e compromettere le relazioni tra i popoli europei per i decenni a venire²⁴. Il *Kulturkrieg* era quello scatenato dai nemici con «una campagna militare e politica, a lungo preparata ed abilmente ponderata»²⁵ per giustificare la guerra come difesa di valori aggrediti dalla Germania, ritratta come «terra della reazione, della violenza, della idolatria dello stato, dell'anti-individualismo, della costrizione statale inumana, del dominio di classe, dell'assolutismo»²⁶. E lo stesso Troeltsch confermava quelle vedute pochi mesi più tardi polemizzando contro coloro che parlavano della guerra come *Krieg der Geister* senza rendersi conto che essa concerneva in realtà interessi politici concreti e la «spartizione del mondo»²⁷.

Ciò non toglie, tuttavia, che i più cogliessero nel conflitto l'occasione per mobilitarsi in difesa del “vero” significato della *Kultur* tedesca con un'attività di auto-comprensione che era rivendicata dinanzi alle deformazioni imposte dalla propaganda avversaria e che, a sua volta, retroagiva sulla stessa coscienza politica nazionale. Nella mole sterminata di contributi che si muovevano in questa direzione si può menzionare ad esempio il discorso di Otto von Gierke su *Krieg und Kultur*, tenuto a Berlino nel settembre del 1914. La tesi di fondo del grande giurista era che la guerra, sebbene fosse *Kulturzerstörer* e «distruttrice di cultura», dovesse essere «benvenuta» soprattutto perché era *Kulturbringer* e «portatrice di cultura», dalle sue macerie si forgiavano sempre nuovi e più potenti valori²⁸. Ne sarebbero state prova le importanti trasformazioni seguite al conflitto franco-prussiano del 1870, condizione ineludibile per il superamento della «infelice frammentazione» dei popoli tedeschi grazie alla «indistruttibile unità» del nuovo *Reich* e per l'affermazione del suo primato sul continente²⁹.

Lo sviluppo economico non era stato esente da contraddizioni – Gierke rievocava i luoghi comuni di una diffusa *Kulturkritik* – perché si era imposta una «visione del mondo materialistica», insieme a crescenti faziosità interne che turbavano l'unità politica faticosamente acquisita³⁰. Ma lo scoppio della guerra era stato un «magnifico miracolo» che aveva spazzato via quella forma di vita superficiale e consentito al popolo di recuperare in un sol colpo la sua coscienza nazionale. La vittoria delle potenze centrali era destinata a far prevalere «la concezione germanica della connessione tra regno e libertà del popolo che già Tacito aveva riconosciuto come bene specifico dei Germani». Alla guerra mondiale doveva seguire una pace mondiale che garantisse al *Reich* una «sicurezza assoluta» contro i nemici, nonché il campo libero per il dispiegamento delle sue potenzialità politiche, economiche e

²³ Cfr. l'estratto *Krieg* dall'inserto *Nationale Kundgebung deutscher und österreichischer Historiker* del settembre 1914 dei «Süddeutschen Monatshefte», ripubblicato nel periodico «Der große Krieg. Die schönsten Gedichte, Erzählungen, Feldpostbriefe, Schlachtenschilderungen, Bilder und Lieder aus den Völkerringen 1914-1918», I, 1 (1914), p. 2, trad. cit. in E. Alessiati, *Thomas Mann*, cit., p. 123.

²⁴ E. Troeltsch, *Der Kulturkrieg*, cit., pp. 4-5.

²⁵ *Ivi*, p. 11.

²⁶ *Ivi*, pp. 16-18.

²⁷ Id., *Die Ideen von 1914. Rede gehalten vor der “Deutschen Gesellschaft 1914” am 20. März 1916*, «Die Neue Rundschau», 27 (1916), riprodotto parzialmente in Id., *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, hrsg. v. H. Baron, Mohr, Tübingen 1925, p. 31.

²⁸ O. von Gierke, *Krieg und Kultur. Rede gehalten am 18. September 1914*, in *Deutsche Rede in schwerer Zeit*, hrsg. v. der Zentralstelle für Volkswohlfahrt und dem Verein für volkstümliche Kurse v. Berliner Hochschulelehrern, Heft 2, Heymann, Berlin 1914, ora in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., pp. 66-68.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ivi*, p. 70.

militari, nonché per la costruzione di un nuovo ordine internazionale sotto la sua egemonia³¹. Riprendendo quanto aveva detto nel 1861 il poeta Emmanuel Geibel, Gierke concludeva la sua infiammata perorazione affermando: «e una volta ancora possa guarire il mondo grazie all'essenza tedesca (*und es mag am deutschen Wesen / einmal noch die Welt genesen*)»³².

Questa ridefinizione culturale e spiritualizzante della guerra legittimava naturalmente intellettuali e professori a prendere la parola in modo autorevole sul problema del suo senso e li accreditava presso il pubblico come «guide spirituali» della nazione – un'espressione ricorrente in molti scritti e appelli pubblicati in quegli anni. La posta in gioco era una rideterminazione strategica del rapporto tra politica e cultura, il cui assetto tradizionale era stato messo in discussione dalle impetuose trasformazioni sociali del trentennio precedente, che la guerra aveva confermato nella loro irreversibilità ed al contempo catalizzato e potenziato, scatenando una di quelle «crisi» teorizzate da Burckhardt in cui «il processo del mondo giunge improvvisamente ad una velocità spaventosa e sviluppi, che di solito richiedono secoli, sembrano scorrer via in mesi e settimane come fantasmi ed essere così liquidati»³³. D'altra parte, si è giustamente osservato che «gran parte della letteratura del tempo di guerra» fosse concorde «nel riconoscere la difficoltà della Germania a pensare la compatibilità tra i due principi della cultura e della politica» e che si fosse creata l'aspettativa di una ricomposizione di questa frattura riportando «l'istituzione statale» ad un «rapporto produttivo e simbolico con la vera cultura» e conseguendo un ulteriore «potenziamento dell'entità che li accomunava», lo «spirito della nazione» sorto con l'*Augusterlebnis*³⁴.

Una significativa diagnosi di questo problema era rinvenibile ad esempio nell'articolo *Politik und Kultur* di Friedrich Meinecke. Il grande storico constava come la cultura fosse divenuta una delle «armi» a disposizione dello stato e si interrogava su come calibrare questa nuova funzione evitando l'alternativa tra «una cultura senza stato» e un mero asservimento della cultura allo stato³⁵. Alla politica Meinecke riconosceva la tendenza «astorica» a perseguire l'«egoismo statale» e ad assicurare l'interesse della nazione con ogni mezzo, ma ciò valeva, in un certo senso, anche per tutte le «singole forze della vita culturale»: religione, arte e scienza, persino «queste purissime formazioni spirituali di cultura», tendono a «sovranità ed autonomia»³⁶. A livello storico, invece, Meinecke osservava come le forze della politica e della cultura tendessero ad intrecciarsi, in quanto la politica non perseguiva più puri fini di potenza, ma intendeva «comprendere e rappresentare, difendere ed eseguire i più alti valori culturali e spirituali». La conclusione del grande storico era perciò che solo in superficie la guerra mondiale si presentava come una messa al servizio della cultura ai fini

³¹ Ivi, p. 72.

³² Ivi, p. 79.

³³ J. Burckhardt, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. Jacob Burckhardt-Stiftung, Bd. 10, *Ästhetik der bildenden Kunst. Über das Studium der Geschichte. Mit dem Text der "Weltgeschichtlichen Betrachtungen" in der Fassung von 1905*, hrsg. v. P. Ganz, Beck/Schwabe, München/Basel 2000, p. 247.

³⁴ E. Alessiato, *Thomas Mann*, cit., pp. 173-175.

³⁵ F. Meinecke, *Politik und Kultur*, «Süddeutsche Monatshefte», 11, 2 (September 1914), ripubblicato nella silloge Id., *Die deutsche Erhebung von 1914. Vorträge und Aufsätze*, Cotta, Stuttgart/Berlin 1914, e poi in Id., *Werke*, hrsg. v. H. Herzfeld, C. Hinrichs u. W. Hofer, Bd. 2, *Politische Schriften und Reden*, hrsg. v. G. Kotowski, Siegfried Toeche-Mittler, Darmstadt 1979, p. 81. L'articolo risaliva al 4 agosto 1914 e trasponessa alla correlazione tra politica e cultura il problema storico-politico e storico-ideale già preso in esame in *Weltbürgertum und Nationalstaat* nel 1908. Com'è noto Meinecke avrebbe rivisto in parte le sue vedute nel corso della guerra, com'egli avrebbe ricordato alcuni decenni più tardi: dopo aver cercato «la strada dal cosmopolitismo allo stato nazionale», a mano a mano che proseguiva il conflitto e la polemica nazionalista sembrava aprire lacerazioni insanabili, era necessario ritornare «dallo stato nazionale al cosmopolitismo, pesantemente minacciato» (cfr. Id., *Strassburg – Freiburg – Berlin 1901-1919. Erinnerungen*, Koehler, Stuttgart 1949).

³⁶ Id., *Politik und Kultur*, cit., p. 80.

della politica, perché in realtà, sia pure invisibilmente, «il nostro stato, la nostra politica di potenza, la nostra guerra fanno un servizio ai più alti beni della nostra cultura nazionale»³⁷.

Nella ricerca di quest'equilibrio Meinecke scorgeva la via di fuga dalla Scilla di una cultura impolitica, che lasciava il campo libero ad una politica di potenza, e la Cariddi di una cultura asservita ai fini di una politica autoreferenziale. La cultura doveva determinare in autonomia sino a che punto offrirsì come «arma» dello stato e, al tempo stesso, comprendere come ogni sua prestazione rivolta «a qualcosa di elevato e di santo» fosse «in un rapporto segreto con il grandioso respiro della nazione e con l'imponente liberazione della sua forza». Questo «ideale più alto della vita moderna» era ciò che consentiva un nuovo rapporto paritetico tra politica e cultura nel riconoscimento di un comune fondamento nell'originaria unità della nazione³⁸. Ad essa entrambe le forze avevano collaborato in forma tacita e separata prima che diventasse manifesta ed ora dovevano procedere mano a mano, consapevoli del proprio ruolo, dopo la repentina presa di coscienza sopraggiunta con i fatti dell'agosto del 1914³⁹.

Quell'improvviso e unanime sollevamento del mondo culturale tedesco allo scoppio della guerra pone dinanzi al problema se la rapida politicizzazione dei *Geistkämpfer* si ponesse in continuità o in discontinuità con le loro precedenti forme di impegno. Incombeva, soprattutto a proposito della comunità degli accademici guglielmini, una diffusa rappresentazione di apoliticità e disinteresse per la vita pubblica che avrebbe reso comprensibile il bisogno degli stessi protagonisti di riconsiderare il nesso tra cultura e politica in tempo di guerra⁴⁰. Del resto, si è già visto come Lübke potesse ravvisare anche in Cassirer un esponente di punta di quella «cultura del distanziamento» dal presente politico tipica dell'accademia tedesca⁴¹.

Il crescente attivismo dei professori con la svolta del nuovo secolo è spiegato di solito come forma di reazione a quelle stesse trasformazioni sociali che mettevano progressivamente in discussione la funzione dell'uomo di cultura, della scienza e dell'università nella società dell'epoca⁴². Più il loro sistema di valori era percepito in pericolo, più essi avrebbero amplificato il senso universale della propria missione politica e deplorato la decadenza civile del presente, proponendosi come custodi di una tradizione da conservare e reinterpretare, l'anima genuina della nazione. Più forti erano le forze che cercavano di scalzare la loro leadership culturale in nome delle nuove forme della politica di massa, dell'economia o della tecnica, più vigorosa sarebbe stata la difesa del primato della cultura, che però, a sua volta, sembrava essere cifra della segreta consapevolezza di essere giunti al tramonto⁴³.

Nella storia recente della Germania il culmine dell'esposizione politica dei professori tedeschi fu raggiunto nel *Vormärz* e poi nell'organizzazione del *Professorenparlament* di Francoforte nel marzo del 1848 con un impegno in senso liberale e nazionale di riforma della costituzione degli stati tedeschi⁴⁴. Il fallimento dell'iniziativa unitaria della borghesia moderata, rappresentante della *Kulturnation*, lasciò il campo libero alla politica di potenza di Otto von Bismarck ed alle imprese prussiane, che «con ferro e sangue» portarono nel 1871 alla fondazione del secondo *Reich*⁴⁵, mentre si avviava una fase di ripiegamento dalla

³⁷ *Ivi*, p. 81.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Sullo sviluppo della posizione intellettuale di Meinecke nel corso della guerra, cfr. K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung*, cit., pp. 53-54.

⁴⁰ Alessiati sottolineava il «plateale disinteresse» oppure l'esclusione degli intellettuali tedeschi nei confronti della politica e la loro conseguente tematizzazione del rapporto tra politica e cultura (cfr. *Thomas Mann*, cit., pp. 45-52).

⁴¹ H. Lübke, *Die Mythen des 20. Jahrhunderts*, cit., pp. 275-276.

⁴² Cfr. F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., p. 13.

⁴³ Cfr. E. Alessiati, *Thomas Mann*, cit., pp. 34-35.

⁴⁴ Cfr. K. Schwabe, *Zur politischen Haltung der deutschen Professoren im Ersten Weltkrieg*, cit., p. 602.

⁴⁵ In un noto discorso del 30 settembre 1862 Bismarck aveva affermato: «la Germania non guarda al liberalismo prussiano ma alla sua potenza. I confini prussiani secondo i trattati di Vienna non favoriscono una sana vita statale. Le grandi questioni di questo tempo non saranno decise né dai discorsi né dalle deliberazioni a

politique d'abord degli intellettuali che però sarebbe frettoloso leggere come semplice spolticizzazione. Dimessi i panni della militanza partitica e parlamentare, i professori si ritagliarono infatti il ruolo di “mandarini” che legittimavano la propria funzione sociale grazie ad un'accorta politica culturale⁴⁶. Il sistema corporativo di reclutamento della classe docente consentì di integrare gli ordinari nel sistema istituzionale del *Reich* come funzionari competenti per la formazione dei quadri dirigenti al massimo livello e per l'esercizio della scienza.

La condotta dei professori era perciò apolitica solo se paragonata all'attivismo della *Pauluskirche*, ma era in realtà conforme al loro nuovo ruolo socio-politico di “magistratura dello spirito”, di organo della coscienza culturale dello stato, che perciò non aveva più nei singoli partiti i propri interlocutori di riferimento. Da qui il richiamo costante dei professori, finanche nel pieno della guerra, ai motivi dell'oggettività, terzietà e sovrapoliticità della scienza, al diritto esclusivo della cultura di farsi interprete degli interessi generali della nazione, che ne legittimava in tal modo la funzione in quanto depositari ed ufficiali interpreti dei suoi fini politico-culturali⁴⁷. A ciò si accompagnava, è vero, un generale rifiuto dei «dettagli della politica quotidiana» e della «negoiazione politica», una sfiducia complessiva nella «politica degli interessi», una «indifferenza polemica nei confronti delle questioni specifiche di tecnica ed organizzazione»⁴⁸. Alla dimensione “umana, troppo umana” del compromesso e della mediazione tra interessi concreti essi contrapponevano l'impegno pubblico secondo i valori generali ed ideali dello spirito. Ma ciò non toglie che i professori fossero ben coinvolti nelle vicende scottanti dell'attualità politica del *Reich* e si organizzassero in partiti, sebbene la contesa politica risultante non fosse il più delle volte riconosciuta come tale, ma sempre collocata nella prospettiva dello scontro interno alla comunità scientifica.

Tra le forme di questa “politica impolitica” dei professori guglielmini sono senz'altro da menzionare quelle delle associazioni culturali, trasversali e formalmente apolitiche oppure della pubblicistica socio-politica. In quest'ottica, ad esempio, un contributo non trascurabile alla discussione sulle strategie della *Weltpolitik* di fine secolo giunse dai cosiddetti *Flottenprofessoren*, riuniti dal 1898 nel *Deutscher Flottenverein* e poi nella più moderata *Freie Vereinigung für Flottenvorträge* del 1899 – per non menzionare il ruolo dello *Alldeutscher Verband*, la lega pangermanista – o dalla vivace *Ranke-Renaissance* di fine secolo, che ebbe ripercussioni sulla definizione della politica estera del *Reich*⁴⁹. Non meno di rilievo, d'altra parte, erano anche gli interventi sulle questioni di politica interna, come il dibattito sui rapporti con le minoranze o sulla riforma della legge elettorale del *Landtag* di Prussia, ma soprattutto sulla questione sociale sollevata dall'impetuoso processo di industrializzazione del paese. Ad essa si dedicarono i *Kathedersozialisten* riuniti nella *Verein für Sozialpolitik* di Gustav von Schmoller e Lujo Brentano, o gli accademici liberal-imperialisti del *Nationalsoziale Verein* di Friedrich Naumann⁵⁰, come pure gli studiosi coinvolti nella polemica sul revisionismo socialista e sul socialismo etico, tra cui – come abbiamo visto – figuravano gli esponenti della scuola neokantiana di Marburgo. Che l'obiettivo fosse offrire alla nuova società tedesca e, in particolare, alle sue componenti più disagiate, una prospettiva di potenza imperiale di cui avrebbero potuto beneficiare indirettamente oppure una integrazione progressiva mediante la costituzione di un “impero sociale”, l'attività pubblica dei professori rimase per lo più orientata alla conservazione e all'approfondimento delle conquiste politiche ed economiche conseguite dal *Reich*,

maggioranza – questo è stato l'errore del 1848 e del 1849 – ma con ferro e sangue» (cfr. O. v. Bismarck, *Die gesammelten Werke*, Bd. 10, *Reden 1847-1869*, hrsg. v. W. Schüßler, Stollberg, Berlin 1926, p. 140).

⁴⁶ F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., p. 5.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 11-13.

⁴⁸ *Ivi*, p. 121.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 139 e K. Böhme, *Einleitung*, cit., pp. 6-8.

⁵⁰ Cfr. K. Böhme, *Einleitung*, cit., pp. 8-9.

nell'ottica di una lealtà costituzionale ed istituzionale che formava il vero tratto distintivo del ceto accademico guglielmino⁵¹.

Se riletta alla luce di questi sviluppi, la mobilitazione degli spiriti nella Grande Guerra si poneva per lo più in continuità con quella forma di politica impolitica che, nel quarantennio precedente, aveva caratterizzato l'auto-rappresentazione dell'impegno dei professori tedeschi come organo costituzionale ben integrato nel *Reich*⁵². A ciò si aggiungeva certo lo straordinario impegno di una giovane leva di intellettuali, che era esclusa da un sistema istituzionale ormai ossificato ed era impossibilitata ad esercitare un influsso politico-culturale in forme "organiche" e tradizionali: più letterati che accademici, il loro impegno in guerra rispondeva alla percezione di una crescente esclusione sociale in una Germania indirizzata verso una crescita soltanto economica e militare⁵³. Ma al di là di questa differenziazione interna al mondo della cultura tedesca dell'epoca, è indubbio che tutte quelle diverse prospettive finissero per convergere nell'immagine di una borghesia culturale schierata in difesa della Germania e dei valori della *Kultur*, contro cui si era mosso – per richiamare una formula del *Kaiser* ben presto recepita in tutta la pubblicistica tedesca – un «mondo di nemici»⁵⁴.

3.1.3 Allo scoppio della guerra i professori tedeschi presero la parola sulla base dell'autorevolezza della propria posizione istituzionale, con l'intento di rappresentare, forse per l'ultima volta, la volontà generale e la coscienza culturale della nazione, con forme ed intensità di impegno paragonabili soltanto a quelle del 1848 e rimaste ineguagliate nella successiva storia tedesca. La primissima fase di questa attività fu vissuta all'insegna dello "spirito del 1914", l'inedito clima di solidarietà nazionale conseguito con l'*Augusterlebnis* e la contestuale *Burgfriedenpolitik*, con l'obiettivo di amplificare e rafforzare il mito unitario vissuto all'ingresso della Germania in guerra⁵⁵. Ne erano testimonianza anzitutto una serie di iniziative congiunte a cui parteciparono studiosi di estrazione politica ed impostazione scientifica differente, come la pubblicazione del volume collettaneo *Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland*, curato da Friedrich Thimme e da Carl Legien nel 1915 con l'intento di dar prova della cooperazione tra il mondo della borghesia culturale e la social-democrazia⁵⁶, oppure il ciclo di conferenze organizzate presso l'Ateneo berlinese tra il 27 agosto 1914 ed il 2 novembre 1915, confluite nella raccolta *Deutsche Reden in schwerer Zeit* e definite giustamente la cifra dell'«unità della comunità accademica nel primo anno e mezzo di guerra»⁵⁷.

All'opera di consolidamento del fronte interno, però, si accompagnò fin dai primi mesi di guerra una campagna energica, per intensità e toni, di difesa della Germania dai crescenti attacchi della propaganda e della comunità scientifica internazionale. L'invasione del Belgio e i gravi episodi che segnarono l'avanzata tedesca sul fronte occidentale – l'incendio della biblioteca di Lovanio il 25 agosto, il bombardamento della cattedrale di Reims il 13 settembre e la distruzione di Ypres nell'ottobre del 1914 – avevano offerto il pretesto per

⁵¹ Cfr. F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., pp. 134-135.

⁵² Cfr. S. Bruendel, *Volksgemeinschaft und Volksstaat*, cit., pp. 12-13.

⁵³ Cfr. E. Alessiati, *Thomas Mann*, cit., pp. 47-48.

⁵⁴ L'espressione divenne uno dei motti ricorrenti della pubblicistica tedesca in guerra ed era stata utilizzata per la prima volta in *Aufruf Wilhelms II. "An das Deutsche Volk" vom 6. August 1914*, in W. Bihl (Hg.), *Deutsche Quellen zur Geschichte des Ersten Weltkrieges*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, p. 55: «Ci difenderemo fino all'ultimo respiro con tutti i mezzi e terremo testa a questa lotta anche contro un mondo di nemici (*gegen eine Welt von Feinden*)».

⁵⁵ Cfr. K. Schwabe, *Zur politischen Haltung der deutschen Professoren im Ersten Weltkrieg*, cit., p. 607.

⁵⁶ Cfr. F. Thimme – C. Legien (Hg.), *Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland*, Hirzel, Leipzig 1915. Alla pubblicazione parteciparono studiosi e politici vicini alla social-democrazia oppure al fronte liberale-nazionale e liberale-progressista come Meinecke, Troeltsch, Natorp, Tönnies, Hermann Oncken, Gustav Noske, Gerhard Anschütz. Il volume fu dato alle stampe il 14 agosto 1915 ed ebbe ampia risonanza, con una tiratura di ventimila copie e circa duecento recensioni (cfr. S. Bruendel, *Volksgemeinschaft und Volksstaat*, cit., p. 70).

⁵⁷ S. Bruendel, *Volksgemeinschaft und Volksstaat*, cit., p. 74.

un'efficace campagna di delegittimazione cui aderirono senza esitazione intellettuali di spicco della cultura continentale dell'epoca. In un infuocato discorso tenuto l'8 agosto Henri Bergson aveva ad esempio parlato di una guerra contro la barbarie prussiana e la sua politica di potenza, mentre alcune settimane dopo, in una dichiarazione firmata da 53 scrittori britannici sul «Times» e sul «New York Times»⁵⁸, si rilanciava la tesi controversa delle due Germanie, quella vera di Goethe e di Bach tradita da quella di Bismarck, Tirpitz e von Moltke: quella in corso era anche la lotta di Potsdam contro Weimar, la Germania del militarismo e dell'autoritarismo prussiano contro quella della cultura e del popolo di filosofi e poeti⁵⁹.

Questa operazione culturale suscitò la violenta reazione del mondo intellettuale tedesco, che si impegnò nei mesi seguenti con una serie di appelli e petizioni nella confutazione delle posizioni avversarie al prezzo di forzature ed eccessi altrettanto simmetrici. L'episodio più noto, per l'ampia eco che ricevette, fu quello del *Manifesto dei 93* o *Aufruf an die Kulturwelt*, redatto dallo scrittore Ludwig Fulda e diffuso in più lingue il 4 ottobre 1914 con le firme di importanti professori universitari e scienziati, artisti e scrittori tedeschi. Le difficoltà interne suscitate dalla sua pubblicazione rimasero sotto silenzio e non incrinarono l'immagine di compattezza ed unanimità che il documento intendeva trasmettere⁶⁰, mentre era sintomatico il fallimento di un'iniziativa parallela, di tutt'altro tenore, come quella del contro-appello *Aufruf an die Europäer*, promossa da Georg Friedrich Nicolai e sostenuta soltanto da Albert Einstein, Otto Buek e Wilhelm Foerster. Il *Manifesto dei 93* riassumeva i capisaldi della contro-offensiva comunicativa della Germania nella prima fase della guerra: la stigmatizzazione delle «bugie e calunnie» dei nemici sul suo conto, il suo esser stata trascinata in una guerra non voluta nonostante il suo «amore per la pace», la giustificazione dell'invasione del Belgio come misura preventiva e soprattutto il ripudio della contrapposizione tra militarismo e cultura tedesca. «Senza il militarismo tedesco – si dichiarava – la cultura tedesca sarebbe stata già da tempo sradicata dalla terra»⁶¹. Il concetto di *Militarismus*, impiegato in precedenza per lo più in senso negativo⁶², diventava il punto d'appoggio della strategia di difesa in quel *Kulturkrieg* scatenato dalle potenze occidentali che, nonostante alcune riserve minoritarie, era assunto come tratto specifico della diversità della condotta bellica della Germania: «noi combatteremo questa guerra – si legge nelle battute conclusive – fino alla fine come un *Kulturvolk*, come un popolo di cultura»⁶³.

Sulla stessa lunghezza d'onda e non meno impressionante, anche se meno nota, era la *Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches* promossa dal filologo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff insieme agli storici Eduard Meyer e Dietrich Schäfer. Diffuso il 16 ottobre 1914, l'appello fu sottoscritto da 3016 professori di 53 istituzioni universitarie del *Reich*, pari al settanta per cento del totale, e rappresentò l'irripetuto atto unitario della comunità accademica tedesca a sostegno della Germania in guerra⁶⁴. Era un documento

⁵⁸ Il documento era stato promosso da Charles Masterman – giornalista e politico del partito liberale inglese attivo nella propaganda di guerra – ed era apparso sul «Times» il 18 settembre 1914 e poi sul «New York Times» il 18 ottobre 1914.

⁵⁹ La teoria, di lunga data e diffusa soprattutto in Francia, divenne popolare in Gran Bretagna dopo che vi si riferì il deputato liberale Josiah Wedgwood nel suo discorso tenuto in occasione della dichiarazione di guerra alla Germania (cfr. P. Hoeres, *Krieg der Philosophen. Die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Schöningh, Paderborn 2004, pp. 125-128). I documenti sono accessibili nella raccolta di H. Kellermann (Hg.), *Krieg der Geister*, cit., pp. 398-401.

⁶⁰ Alcuni tra i firmatari, come Lujo Brentano, Adolf von Harnack e Max Planck, ne presero immediatamente le distanze. L'appello suscitò quindi un'accesa reazione di 120 professori britannici che firmarono l'appello *Reply to the German Professors* uscito il 21 ottobre 1914 sul «New York Times».

⁶¹ *Aufruf an die Kulturwelt*, in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., p. 48.

⁶² Cfr. S. Bruendel, *Volksgemeinschaft und Volksstaat*, cit., p. 73.

⁶³ *Aufruf an die Kulturwelt*, cit., p. 49.

⁶⁴ Un censimento della comunità accademica tedesca del 1910 registrava 1400 professori ordinari e 4500-5000 unità complessive, tenendo conto anche di professori emeriti, docenti a vario titolo, lettori e *Privatdozenten* (cfr. S. Bruendel, *Volksgemeinschaft und Volksstaat*, cit., p. 14; C. Jansen, *Professoren und Politik. Politisches*

sintetico e generico, idoneo a raccogliere il consenso più vasto e trasversale, ma con un obiettivo molto chiaro: contestare, di nuovo, la contrapposizione tra *Kultur* e *Militarismus*, tra «lo spirito della scienza tedesca» ed il «militarismo prussiano». Per i firmatari non c'era infatti contraddizione tra un ordinamento socio-politico militare e la coltivazione del progresso scientifico, anzi servire nell'esercito doveva educare alla «fedeltà al dovere», «alla autocoscienza», «al senso dell'onore», i tratti del «vero uomo libero che si sottomette volontariamente all'intero». La lotta delle armate tedesche non era perciò condotta soltanto per la libertà della Germania, ma per il «benessere dell'intera cultura d'Europa»⁶⁵.

Lo snodo principale dell'iniziativa politica dei professori tedeschi nel corso della Grande Guerra era la *Königliche Friedrich-Wilhelms-Universität* di Berlino, già definita nel 1870 dal suo rettore, l'illustre fisiologo Emile Du Bois-Reymond, il *geistiges Leibregiment*, la «guardia d'onore spirituale» degli Hohenzollern⁶⁶. La tradizionale lealtà del suo corpo docente alle istituzioni prussiane e la vicinanza ai centri di governo politico e militare del *Reich* facevano dell'Ateneo berlinese lo specchio dei sommovimenti politici e dei posizionamenti all'interno dell'accademia tedesca⁶⁷. Non era un caso, quindi, che all'epoca alcuni dei protagonisti del dibattito sulle questioni più scottanti di politica estera, militare ed interna, nonché i principali esponenti delle fazioni dell'accademia tedesca si ritrovassero nella *Philosophische Fakultät* di Berlino, quella stessa istituzione a cui afferiva anche il quarantenne *Privatdozent* Cassirer e che Troeltsch ebbe a definire «campo di battaglia berlinese»⁶⁸.

In effetti, al di là del clima di solidarietà nazionale dei primi mesi di guerra, erano riconoscibili almeno due raggruppamenti principali di professori che, a prescindere dalle diverse etichette ricorrenti in letteratura, si contrapponevano all'inizio soprattutto per la differente valutazione della politica del cancelliere Theobald Bethmann-Hollweg⁶⁹. La minoranza filogovernativa era guidata da Hans Delbrück, storico berlinese ed editore dei prestigiosi «*Preußische Jahrbücher*», si riuniva in momenti informali come i

Denken und Handeln der Heidelberger Hochschullehrer 1914-1935, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, pp. 113-116).

⁶⁵ *Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reichs*, in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., pp. 49-50.

⁶⁶ L'espressione è menzionata dal figlio René du Bois-Reymond, *Die Universität im Dienste des Vaterlandes*, «*Berliner Tageblatt*», 4. September 1914, ed è citata in W. Basler, *Zur politischen Rolle der Berliner Universität im ersten imperialistischen Weltkrieg 1914 bis 1918*, «*Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe*», 10 (1961), p. 201. Ma anche Meinecke nelle sue memorie avrebbe parlato della «scienza» dell'Università di Berlino come della «prima guardia d'onore (*erstes Garderegiment Wissenschaft*)» (cfr. *Erinnerungen*, cit., p. 226).

⁶⁷ Cfr. K. Böhme, *Einleitung*, cit., p. 13.

⁶⁸ In una lettera al prorettore dell'Università di Heidelberg del 4 luglio 1914, scritta prima del suo trasloco nella capitale, Troeltsch contrapponeva il *Berliner Schlachtfeld* – dove imperversava il «sistema» dell'avversario accademico Reinhold Seeberg – all'«idillio» della città sul Neckar (il documento è menzionato in G. Hübing, *Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit. Eine Intellektuellengeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, p. 184). Da parte sua, Meinecke descriveva con parole sferzanti i rapporti di forza tra il gruppo conservatore della «cricca di Göttinga» e delle «severe torri di Sion custodi delle virtù accademiche» – composto dal filologo Ulrich Wilamowitz-Moellendorf, da Gustav Roethe, germanista e segretario della classe umanistica della *Preußische Akademie der Wissenschaften* insieme a Diels, il linguista Wilhelm Schulze e l'indologo Heinrich Lüders – il *tandem* formato dal medievista Dietrich Schäfer e dall'antichista Eduard Meyer ed infine la coalizione degli amici Troeltsch, Otto Hintze ed Heinrich Herkner (cfr. F. Meinecke, *Erinnerungen*, cit., pp. 178-180).

⁶⁹ Riprendiamo di seguito le categorizzazioni impiegate da S. Bruendel, *Volksgemeinschaft und Volksstaat*, cit., pp. 21, 80, 101-102, 151-152, 298. Più diffuse in letteratura, ma anche più imprecise e datate, sono le denominazioni dei raggruppamenti dei professori tedeschi come radicali/moderati o annessionisti/real-politici (cfr. K. Schwabe, *Zur politischen Haltung der deutschen Professoren im Ersten Weltkrieg*, cit., p. 633), ortodossi/moderati e progressisti (F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., pp. 129-130) o radicali/moderati (K. Böhme, *Einleitung*, cit., pp. 26-28, 34).

Mittwochabend oppure le *Sonntagsspaziergängen*⁷⁰ ed era influente grazie alle relazioni personali intrattenute con alcuni alti funzionari di governo. La maggioranza di oppositori al cancellierato si riconosceva invece nelle iniziative di Schäfer e del teologo Reinhold Seeberg, era vicina ai gruppi organizzati del *Flottenverein* e dell'*Alldeutscher Verband* e, con l'appoggio di ampi settori dell'industria e dell'esercito, disponeva di maggiore visibilità dinanzi all'opinione pubblica nazionale. Più controversa è, invece, la questione se al centro del confronto tra i due gruppi di professori occupassero un rilievo maggiore i temi di politica estera o di politica interna⁷¹, anche se un intento trasversalmente condiviso sembrava sotteso tanto alla polemica sugli obiettivi di guerra e di pace, quanto a quella sulle riforme al sistema costituzionale tedesco: il rafforzamento della posizione geopolitica del *Reich* nel contesto continentale, la soluzione agli squilibri socio-economici causati dallo spettacolare processo di modernizzazione del paese e, non ultima, la conservazione per quanto possibile di elementi politico-istituzionali ritenuti specifici della tradizione tedesca.

Il primo momento di vivace contrapposizione tra le due fazioni e di incrinarsi dell'unità nazionale riguardò, tuttavia, la determinazione degli obiettivi di guerra. Ad un mese di distanza dalla *Industrielleneingabe*, petizione presentata da sei associazioni di rappresentanza industriale, era pubblicata il 20 giugno 1915 la *Intellektuelleneingabe*, conosciuta anche come *Seeberg-Adresse*. I suoi 1347 firmatari – tra cui alti funzionari, giudici, professionisti e 352 professori – si presentavano come «coloro che, per formazione e posizione, sono chiamati ad essere guide spirituali ed alfieri dell'opinione pubblica» e si riconoscevano in un programma di potenza, elencando le acquisizioni e le annessioni che avrebbero messo in sicurezza la Germania ed avrebbero realizzato un equilibrio geopolitico adeguato alla sua «forza culturale, economica e militare»⁷². Il manifesto era espressione di un blocco oltranzista e conservatore ben rappresentato tra gli accademici del *Reich* e si chiudeva affermando che «non esiste *Kulturpolitik* senza *Machtpolitik*», a riprova della persistenza di questo motivo nella pubblicistica tedesca di guerra. Si intendeva contrastare, ancora una volta, la presunta frattura tra prussianesimo e cosmopolitismo, facendo però ricorso in questo caso anche allo scottante repertorio della polemica anti-internazionalista ed anti-semita: «noi non vogliamo uno spirito tedesco che rischi di scomparire o essere distrutto come fosse lo spirito di un popolo senza radici che debba cercare casa in tutte le terre –

⁷⁰ Le serate del mercoledì (*Mittwochabend*) erano riunioni organizzate da Delbrück a Berlino sin dall'inverno 1914/1915 prima in un'enoteca sul *Kurfürstendamm* e poi nei locali della *Deutsch-Sudamerikanische-Gesellschaft* presso l'Istituto coloniale. Le passeggiate della domenica (*Sonntagsspaziergängen*) erano invece promosse da Meinecke e si svolgevano due volte al mese attraverso Grönewald, il quartiere del *Bildungsbürgertum* della Berlino ovest. All'inizio tra il direttore dei «Preußische Jahrbücher» ed il condirettore della «Historische Zeitschrift» non correva buon sangue, ma soprattutto a partire dalla guerra i due gruppi vicini agli studiosi strinsero un duraturo sodalizio politico e culturale (cfr. F. Meinecke, *Erinnerungen*, cit., pp. 156-171).

⁷¹ Per il primato della politica estera nel dibattito dei professori tedeschi, cfr. K. Schwabe, *Zur politischen Haltung der deutschen Professoren im Ersten Weltkrieg*, cit., p. 628. Sul primato invece della politica interna, cfr. K. Böhme, *Einleitung*, cit., pp. 20-21; S. Bruendel, *Volksgemeinschaft und Volksstaat*, cit., pp. 24-28. Propende per un primato della politica estera, sia pure inteso come “sfogo” per le questioni interne, anche E. Alessi, *Thomas Mann*, cit., pp. 75-80.

⁷² “*Seeberg-Adresse*”, in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Rede*, cit., p. 126. L'appello testimoniava il programma massimo propugnato dal blocco oltranzista degli accademici e sostenuto da *Alldeutsche*, militari ed industriali, e prevedeva in primo luogo annessioni sul fronte occidentale a discapito della Francia – da Belfort alla costa, con il porto di Anversa «pistola puntata» contro gli inglesi – ed il pieno controllo sul Belgio, con l'esproprio di possedimenti e complessi industriali e la “liberazione” dei territori dall'«artificioso abbraccio romano» della cultura vallona (ivi, p. 128). L'espansione ad oriente era invece giustificata come rinnovata «colonizzazione» in favore della potenza demografica ed industriale tedesca e mirava alla “liberazione” dei paesi baltici e all'annessione di territorio polacco (ivi, p. 129). Le parole più dure erano rivolte però all'Inghilterra, «nazione di bottegai» e nemico mortale, la cui supremazia sui mari doveva essere contrastata sia rafforzando la potenza marittima, commerciale e coloniale tedesca, in particolare con il controllo dell'Egitto, sia costituendo un «ampio spazio economico continentale» insieme all'Impero austro-ungarico e all'Impero ottomano (ivi, pp. 131-133).

inutilmente – adattandosi dappertutto e spacciando la sua essenza per quella del popolo ospitante solo perché gli manca un sano corpo nazionale»⁷³.

I toni non equivocabili della *Seeberg-Adresse* solleccitarono una reazione del campo avversario, che si concretizzò nella pubblicazione, poco meno di un mese dopo, della *Delbrück-Dernburg-Petition*. Non si trattava di un'iniziativa pacifista, ma soltanto di condannare in nome della *Realpolitik* una condotta aggressiva e smisurata, giudicata come un «errore» ed un «indebolimento» della potenza del *Reich*, che sarebbe stato destabilizzato dalla «annessione di popoli politicamente indipendenti»⁷⁴. Il documento faceva propria, d'altra parte, l'esigenza di assicurare i confini della Germania accerchiata da «un mondo di nemici» ma senza indicare soluzioni alternative a quelle della *Machtpolitik* dei Seeberg e degli Schäfer – le «garanzie sicure» e «reali»⁷⁵ – evidenziando in ciò un limite dell'iniziativa politica del fronte moderato in questa fase del conflitto. Le proposizioni della petizione confermavano così l'esistenza di un certo consenso tra gli accademici sul significato della guerra dal punto di vista delle relazioni internazionali e in linea con il programma della *Weltpolitik* guglielmiana⁷⁶: si doveva porre fine alla *conventio ad excludendum* nel concerto delle nazioni europee, il *Reich* tedesco si doveva rapportare alla pari con le altre potenze imperiali, soprattutto quella britannica e quella russa, ed assumere come “terza forza mediana” il compito di difendere il continente europeo dalla diplomazia della sterlina e dalle mire mai sopite del panslavismo⁷⁷.

La polemica dell'estate del 1915 rendeva visibili però, per la prima volta, due diverse linee di valutazione della politica della Germania in guerra, le cui ripercussioni si facevano sentire naturalmente anche sul dibattito interno. Per i *Realpolitiker* il programma annessionista non solo non garantiva la sicurezza del *Reich* e danneggiava in modo irreparabile le relazioni con le altre nazioni europee, ma avrebbe compromesso la stessa unità del fronte interno come fattore potenzialmente disgregante. Per i *Machtpolitiker* la posizione di obiettivi concreti come acquisizioni territoriali e riparazioni economiche sarebbe stata invece l'incentivo per motivare le popolazioni a combattere e a resistere fino alla vittoria finale⁷⁸. Non era questo un contrasto episodico, tanto che le diverse posizioni si cristallizzarono con la costituzione, nel luglio del 1916, di due associazioni concorrenti: il filogovernativo «Comitato nazionale

⁷³ Ivi, p. 135.

⁷⁴ *Delbrücks Gegenerklärung*, in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., p. 136. La contro-iniziativa era partita da Delbrück e da Bernhard Dernburg, ex-segretario di stato per le colonie, e si era concretizzata dapprima nella *Delbrück-Dernburg-Petition*, pubblicata in prima battuta il 9 luglio 1915 con novanta firme, e quindi nell'ottobre successivo sui «Preußische Jahrbücher» con la significativa denominazione *Burgfrieden* e con centoquarantuno sottoscrizioni, tra cui quelle di Gerhardt Anschütz, Albert Einstein, Friedrich Wilhelm Foerster, Adolf von Harnack, Max Planck, Gustav Schmoller, Ernst Troeltsch, Alfred e Max Weber, Lujo Brentano, Edmund Husserl.

⁷⁵ L'espressione è tratta dal manifesto conservatore *Der Wille zum Sieg. Ein Aufruf Berliner Universitätsprofessoren* (27. 07. 1916), in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., p. 138, pubblicato il 27 luglio 1916 sulla «Frankfurter Zeitung» e sottoscritto, tra gli altri, da Otto von Gierke, Eduard Meyer, Schäfer, Seeberg e Wilamowitz-Moellendorff.

⁷⁶ Anche lo storico Otto Hintze, pur vicino al *Meinecke-Kreis*, aveva riproposto il problema del «posto al sole» della Germania nel concerto internazionale, sia pure precisando che l'affermazione del *Reich* come «potenza mondiale (*Weltmacht*)» non significava – come voleva la pubblicistica nazionalista e pangermanista – una «illimitatezza delle sue rivendicazioni e della sua aspirazione di potere» o un imperialismo di stampo romano, ma il riconoscimento del suo ruolo di «grande potenza (*Großmacht*) nel sistema degli stati mondiali» (*Der Sinn des Krieges*, in Id. – F. Meinecke – H. Oncken – H. Schumacher (Hg.), *Deutschland und der Weltkrieg*, Teubner, Leipzig/Berlin 1915, pp. 677-678). L'espressione «un posto al sole» fu coniata dal sottosegretario agli esteri Bernhard von Bülow in un discorso parlamentare tenuto il 6 dicembre 1897 – egli stesso sarebbe stato cancelliere dal 1901 al 1908 – per indicare le linee guida della politica imperialista del *Reich*.

⁷⁷ Sanciva l'esistenza di una sfera condivisa d'intenti, nella prima fase della guerra, la fondazione il 28 novembre 1915 della *Deutsche Gesellschaft 1914*, che raccoglieva industriali e giornalisti, politici e accademici di diversi schieramenti con l'obiettivo di mantenere vivo lo “spirito del 1914” (cfr. S. Bruendel, *Volksgemeinschaft und Volksstaat*, cit., p. 79).

⁷⁸ Cfr. K. Schwabe, *Zur politischen Haltung der deutschen Professoren im Ersten Weltkrieg*, cit., p. 617; S. Bruendel, *Volksgemeinschaft und Volksstaat*, cit., pp. 101-102.

tedesco per una pace onorevole» (*Deutscher National-Ausschuss für einen ehrenvollen Frieden*) a cui si contrapponeva il «Comitato indipendente per una pace tedesca» (*Unabhängiger Ausschuss für einen deutschen Frieden*).

Sebbene la discussione sulle riforme interne fosse stata presente sin dall'inizio, essa assunse un'importanza crescente nella seconda fase della guerra, dal momento che si era ormai incrinata la compattezza della solidarietà nazionale, erano riprese virulente le ostilità tra le diverse componenti della società tedesca ed era ricomparsa l'evocazione del "nemico interno" tra gli strumenti della lotta politica⁷⁹. Ma fu in particolare la crisi istituzionale del 1917, sopraggiunta in parallelo alla discesa in campo degli Stati Uniti d'America ed allo scoppio della rivoluzione russa, a segnare una svolta irrimediabile nella condotta della Germania in guerra e a promuovere una ridislocazione delle posizioni politiche nella comunità universitaria. Le prime avvisaglie si manifestarono in seguito al messaggio pasquale con cui il *Kaiser* aveva dichiarato opportuna una riforma della legge elettorale prussiana⁸⁰. Nei primi giorni di luglio fu pubblicato infatti un *Aufruf zur Wahlrechtsreform* dai professori vicini a Delbrück, Meinecke e Troeltsch, per sostenere la linea del cancellierato e rivendicare contro le «resistenze» delle forze conservatrici la sostituzione del *Dreiklassenwahlrecht*, il sistema di voto risalente al 1849 e l'introduzione del suffragio universale sul modello del *Reichstag*⁸¹. L'iniziativa mobilitò immediatamente l'altro fronte con una *Kundgebung konservativer Hochschullehrer für eine Demokratisierung nach dem Kriege* in cui si rimandava ogni decisione al dopoguerra e si dichiarava che qualsiasi riforma non doveva intaccare la costituzione politica tedesca «solo per amore di teorie astratte o di slogan superati»⁸².

Alla discussione sulla legge elettorale si sovrapponevano però altri importanti rivolgimenti politici: il 13 luglio 1917 Bethmann-Hollweg rassegnò le sue dimissioni sotto la pressione congiunta delle forze conservatrici e del terzo comando supremo militare presieduto da Erich Ludendorff e Paul von Hindenburg, ma anche della nuova inedita maggioranza di grande coalizione costituitasi nel *Reichstag* e formata dai partiti social-democratico, di centro e liberale progressista. La crisi istituzionale ebbe un esito incerto, con la nomina a cancelliere del candidato dei militari, Georg Michaelis, e la contestuale approvazione di una mozione parlamentare che chiedeva «una pace d'intesa (*Verständigungsfrieden*)», il rifiuto di annessioni e «la creazione di una organizzazione di diritto internazionale» per dirimere le controversie tra le nazioni⁸³.

L'iniziativa non sortì particolari effetti sullo svolgimento della guerra, in una fase in cui sembrava che le sorti volgessero in modo imprevisto in favore della Germania con il cedimento del fronte orientale, ma fu dirompente sul fronte interno e contribuì ad un'ulteriore frattura tra le componenti dei professori tedeschi. Contro la nuova maggioranza parlamentare fu infatti fondata la *Deutsche Vaterlandspartei*, il Partito tedesco della patria, la cui assemblea costitutiva si tenne il 2 settembre 1917, l'anniversario della vittoria di Sedan. La formazione politica diventava il riferimento della galassia conservatrice e nazionalista, bellicista e annessionista, e la sua bandiera di battaglia era quella della *Siegfriede*, la pace conseguita con combattimenti ad oltranza fino alla vittoria finale. Diretta dall'ammiraglio Alfred von Tirpitz e da Wolfgang Kapp – lo stesso coinvolto nel fallito *Putsch* nazionalista del marzo del 1920 – e sostenuta da interessi militari ed industriali, l'attività di questa singolare opposizione extra-parlamentare riaccese il fuoco del conflitto intestino e contribuì ad un'accesa campagna di demonizzazione del nemico interno, identificato di volta

⁷⁹ Cfr. *ivi*, pp. 144-146.

⁸⁰ L'*Osterbotschaft* fu rilasciata da Guglielmo II il 7 aprile 1917 (cfr. W. Bihl (Hg.), *Deutsche Quellen zur Geschichte des Ersten Weltkrieges*, cit., pp. 264-265).

⁸¹ Delbrücks *Aufruf zur Wahlrechtsreform* (1 luglio 1917), in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., p. 150.

⁸² *Kundgebung konservativer Hochschullehrer für eine Demokratisierung nach dem Kriege* (7 luglio 1917), in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., p. 151.

⁸³ *Friedensresolution des Deutschen Reichstags am 19. Juli 1917*, in W. Bihl (Hg.), *Deutsche Quellen zur Geschichte des Ersten Weltkrieges*, cit., p. 296.

nell'affarismo consociativo dei partiti della nuova coalizione o nel massimalismo degli esponenti dell'internazionale "rossa", nell'intransigenza dei movimenti cattolici dell'internazionale "nera" o infine negli esponenti delle minoranze etniche e linguistiche o della comunità ebraica, accusati di disfattismo e di sottrarsi al servizio in difesa della patria⁸⁴.

La *Deutsche Vaterlandspartei* divenne però anche il riferimento per il gruppo di professori che si erano riconosciuti nella *Unabhängiger Ausschuss für einen deutschen Frieden* di Seeberg e di Schäfer, ed in questo contesto l'iniziativa più eclatante fu senz'altro quella di Johann Haller, docente di filosofia a Tubinga vicino all'*Alldeutscher Verband*, che il 4 ottobre 1917 promosse la pubblicazione di una *Erklärung gegen die Reichstagsmehrheit*. Forte di 1100 sottoscrizioni – un quarto del corpo docente tedesco⁸⁵ – essa risultava la seconda petizione per numero di adesioni dopo la *Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches*, a riprova dell'ampia popolarità di cui godevano le posizioni conservatrici nel mondo accademico tedesco, ed il suo intento era soprattutto quello di delegittimare la nuova maggioranza parlamentare, affidando le sorti della Germania – «nonostante le resistenze interne ed esterne» – alle «guide» dello stato e dell'esercito⁸⁶. La reazione del gruppo moderato non si fece attendere, sebbene non riuscisse a sfociare in un'impresa unitaria, ma in due contro-appelli separati, la *Kundgebung für den Verständigungsfrieden* del 14 ottobre 1917, sottoscritta da 49 professori di Berlino e l'appello *Gegen die "Vaterlandspartei"* del 24 ottobre 1917, siglato ad Heidelberg da 32 professori, che riconosceva nel nuovo partito un «pericolo» e una irrimediabile rottura dell'unità nazionale⁸⁷.

Di lì a poco il fronte moderato si sarebbe a sua volta organizzato costituendo, per impulso di Delbrück, Meinecke, Troeltsch e Gustav Bauer, il *Volksbund für Freiheit und Vaterland*, la «Lega popolare per la libertà e la patria». Nel suo discorso d'apertura alla prima assemblea del movimento, svoltasi a Berlino il 7 gennaio 1918, Troeltsch affermava che la soluzione alla guerra era politica, non militare, e concludeva con un significativo appello alla *Demobilisierung der Geister*, alla «smobilitazione degli spiriti»⁸⁸. Era il segnale della raggiunta consapevolezza, da parte di una componente minoritaria ma ancora influente della comunità accademica tedesca, che fosse l'ora di pensare al futuro postbellico della Germania ed alla sua ristrutturazione istituzionale. L'esito più importante di questo processo fu infatti il varo delle riforme costituzionali del 28 ottobre 1918 sotto il cancellierato di Max von Baden,

⁸⁴ Cfr. S. Bruendel, *Volksgemeinschaft und Volksstaat*, cit., pp. 194-198. Nell'autunno del 1916 fu effettuato un censimento degli ebrei impegnati nell'esercito del *Reich* sull'onda di una campagna diffamatoria nazional-populista, secondo la quale tra gli esonerati dalla leva oppure tra gli ufficiali si trovavano molti più ebrei rispetto alla media nazionale. Della grande disillusione suscitata da quest'iniziativa erano testimonianza le parole drammatiche di Cohen, in contrasto con l'opinione del vecchio amico e collega Natorp: «Lei dice che sono i tedeschi a soffrire, che l'intero mondo patisce per la guerra, e in tutto ciò l'ebreo pensa solo a se stesso. Ma allora non ha proprio letto nulla della discussione del *Reichstag*? Non soffrono forse i padri ebrei, i quali perdono i loro figli – la settimana scorsa ho dovuto per due volte fare le condoglianze – ed ora debbono pure sopportare questo censimento? Non soffrono nel dolore generale ancor di più in quanto ebrei proprio per questo? E non devo soffrire io assieme a loro, quando vengono da me nelle lacrime per lamentarsi di tutto ciò?» (cfr. *Lettera di Hermann Cohen a Paul Natorp*, 06. 11. 1916, in H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Bd. 2, p. 455).

⁸⁵ Cfr. C. Jansen, *Professoren und Politik*, cit., p. 130 e *supra*, parte 3, n. 64.

⁸⁶ *Erklärung gegen die Reichstagsmehrheit*, in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., pp. 184-185.

⁸⁷ *Gegen die "Vaterlandspartei"*, in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., pp. 185-186, in cui si riformulavano le note parole del *Kaiser* concludendo «noi non conosciamo nessun "Partito della patria", ma soltanto una patria comune a tutti i partiti». Si veda anche la *Kundgebung für den Verständigungsfrieden*, in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., p. 185.

⁸⁸ Il discorso di Troeltsch ebbe una certa eco e suscitò la reazione di Hans Volkelt, che pubblicò il volumetto polemico *Demobilisierung der Geister? Eine Auseinandersetzung vornehmlich mit Geheimrat Prof. Dr. Ernst Troeltsch*, Beck, München 1918. L'espressione di Troeltsch trovava un'assonanza in F. Meinecke, *Demobilmachung der Geister*, in Id., *Politische Schriften und Reden*, cit., pp. 195-201. Il movimento fu fondato in realtà già il 4 dicembre del 1917 (cfr. S. Bruendel, *Volksgemeinschaft und Volksstaat*, cit., p. 292).

pochi giorni prima però del definitivo precipitare della situazione e dello scoppio della rivoluzione.

La *Novemberrevolution* e le sue drammatiche ripercussioni non fecero che certificare l'irreversibile lacerazione che ormai attraversava la comunità accademica tedesca alla fine delle guerre. Da un lato, c'era chi si preparava compattamente a boicottare il nuovo ordine politico con il silenzio ed il ripiegamento oppure con una dura campagna politico-culturale che ne doveva minare le fondamenta. Dall'altro lato, c'era il partito frastagliato di coloro che, alla fine, si erano schierati in favore di una transizione verso forme socio-politiche più avanzate. Sarebbe stato il *Volksbund* a riunire queste forze e, in un certo senso, a prefigurare quel raggruppamento di personalità del mondo della società e della cultura che, pur muovendo da posizioni politico-culturali differenti, si sarebbero incontrate nel sostegno alla nascente repubblica weimariana⁸⁹, a prescindere dal fatto che ciò avvenisse in nome di una convinzione della prim'ora oppure, come ebbe a confessare lo stesso Meinecke, della ponderata assunzione di un *Vernunftrepublikanismus*⁹⁰.

3.1.4 Se prima del conflitto le frequenti tensioni tra le nazioni europee non avevano impedito la costituzione di duraturi sodalizi internazionali in nome del comune interesse per la scienza, e i cittadini della "repubblica delle lettere" avevano percepito come primo compito quello di promuovere il dialogo interculturale, con lo scoppio del conflitto e la repentina polarizzazione delle coscienze politiche s'impose ai *Geistkämpfer* l'ufficio di perimetrare le specificità culturali, rilevare la loro irriducibilità ed acuire le differenze, minando le basi per una fondazione spirituale unitaria del continente europeo⁹¹. A proposito di questo capovolgimento Toni Cassirer ricordava ad esempio nelle sue memorie come, dall'oggi al domani, «quelle lingue straniere, che fino ad allora ci si era sforzati d'imparare con ferrea dedizione, fossero divenute un tabù» e come si dichiarasse «sgradita l'arte francese, che fino a quel momento era stata adorata»⁹².

Ci fu naturalmente chi mise in guardia dagli effetti di lungo periodo della mobilitazione degli spiriti e da un impulsivo gettarsi nella mischia del *Kulturkampf*, come abbiamo già ricordato a proposito di Troeltsch. Nel suo intervento egli invitava i compatrioti a mantenere la «tranquilla sicurezza del *Kulturvolk*»⁹³ senza rispondere alle corrive provocazioni del nemico, a riconoscere le «grottesche incomprensioni» ormai piuttosto diffuse nella pubblicistica delle potenze coinvolte nel conflitto, anche se ciò non implicava la rinuncia a ritrarre le specificità dei cosmi nazionali e a promuovere una rinnovata auto-comprensione dell'identità tedesca⁹⁴. Nondimeno, a quella che la maggioranza degli intellettuali e

⁸⁹ Si possono menzionare Gerhard Anschütz, Adolf von Harnack, Friedrich Meinecke, Ernst Troeltsch, Hugo Preuß, Alfred e Max Weber, impegnati nella *Deutsche Demokratische Partei*, ma anche Wilhelm Kahl nella *Deutsche Volkspartei* e Gustav Radbruch nella *SPD* (cfr. S. Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat*, cit., pp. 302-303).

⁹⁰ Cfr. le note parole di F. Meinecke, *Verfassung und Verwaltung der deutschen Republik*, «Die Neue Rundschau», 30, 1 (Januar 1919), ora in Id., *Politische Schriften und Reden*, cit., p. 281: «se guardo al passato, resto monarchico di cuore (*Herzmonarchist*), ma se volgo al futuro, divento repubblicano di ragione (*Vernunftrepublikaner*)».

⁹¹ Cfr. S. Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat*, cit., p. 26.

⁹² T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., p. 117.

⁹³ E. Troeltsch, *Der Kulturkrieg*, cit., p. 30. Già nel discorso del 6 dicembre 1914 il teologo prendeva atto dei molteplici significati della guerra – «guerra di eserciti», «guerriglia delle popolazioni civili contro gli occupanti», «guerra degli affari e della fame», «guerra delle menzogne», «guerra di civiltà dello spirito e delle penne (*Kulturkrieg des Geistes und der Federn*)», «mobilitazione della coscienza culturale antitedesca (*Mobilmachung der antideutschen Kulturgesinnung*)» – e invitava i compatrioti a non lasciarsi provocare dalle accuse mosse dagli intellettuali europei – egli nominava tra gli altri Anatole France, Henri Bergson, Émile Boutroux, George Bernard Shaw e Herbert George Wells – e a lavorare piuttosto alla «auto-comprensione e all'auto-approfondimento dell'essenza dello spirito tedesco» (cfr. Id., *Das Wesen des Deutschen*, cit., pp. 19-20).

⁹⁴ Per Troeltsch ne erano un esempio tanto l'identificazione dell'Inghilterra con un «sistema mercantile (*Krämertum*)» quanto la rappresentazione della Germania come forma di «umanità violenta e di militarismo

accademici tedeschi percepiva come un'aggressione si reagì per lo più con un serrato trinceramento lungo le frontiere spirituali della Germania, alimentando quel mito del *Sonderweg*, della collocazione e della missione del *Reich* nel continente che avrebbe segnato la successiva storia europea⁹⁵.

All'inizio ciò fu realizzato con alchimie che strumentalizzavano la tavola degli elementi della caratteriologia, della fisiognomica e della psicologia dei popoli, contrapponendo le virtù teutoniche ai vizi francesi e inglesi, "latini" e "orientali": erano gli «eroi» tedeschi schierati contro i «mercanti» britannici⁹⁶, erano i luoghi comuni dell'obbedienza, dell'irreggimentamento e della disciplina, a cui, da un lato, la propaganda nemica attingeva per ritrarre una nazione sottomessa al giogo autoritario del *Kaiser* e della casta prussiana e che, dall'altro, erano trasfigurati dagli intellettuali nell'apologia del militarismo come componente geneticamente tedesca⁹⁷. Qui sorgevano e si diffondevano ampiamente quelle fortunate rappresentazioni geopolitiche e geogiuridiche che recuperavano l'antico motivo di una *Mitte* germanica irriducibile all'Occidente e all'Oriente culturale oppure contrapponevano la natura tellurica e continentale dei tedeschi a quella marittima e navale della potenza britannica. Era una «geografia ideologica» che individuava nell'*Okzident* le radici del «progresso tecnico e della decadenza spirituale», nell'*Orient* il principio della «arretratezza economica e profondità spirituale» e nel *Reich* tedesco una natura mediana. Questa sua vocazione in un certo senso bifronte, come ebbe a dire Alfred Weber⁹⁸, poteva declinarsi tanto in contrapposizione al *West* liberal-democratico e capitalistico francese e anglo-americano, quanto nella rappresentanza dell'intero *Abendland*, di cui l'Europa occidentale avrebbe perduto ogni consapevolezza, dinanzi alla minaccia proveniente dal cosmo russo⁹⁹. Fu Thomas Mann, il grande campione della letteratura tedesca, ad esprimere nella sua formulazione più icastica il significato storico-culturale di questo scontro tra la Germania e il suo mondo di nemici: «la differenza tra spirito e politica implica quelle tra *Kultur* e *Zivilisation*, fra anima e società, fra libertà e diritto di voto, fra arte e letteratura, ma il *Deutschtum* è *Kultur*, anima, libertà, arte e non *Zivilisation*, società, diritto di voto, letteratura»¹⁰⁰. Le potenze della Triplice intesa, compresa l'America, sono «l'unione del

(*Gewaltmenschen und Militarismus*)» (cfr. *Der Kulturkrieg*, cit., p. 32). Egli rimandava in tal senso a contributi più costruttivi e lucidi come il già menzionato lavoro collettaneo *Der Deutschland und der Weltkrieg*, a cui egli stesso aveva partecipato insieme ad altri esponenti del *Meinecke-Kreis* (ivi, p. 27). Sulla genesi del volume, concepito come replica «scientificamente fondata» alla propaganda che potesse «mostrare ai popoli neutrali la vera Germania», cfr. F. Meinecke, *Erinnerungen*, cit., pp. 198-199.

⁹⁵ Oltre all'idea del *Sonderweg*, la "via della diversità" seguita dalla Germania nei confronti del resto d'Europa, si ricordi la "leggenda della pugnata alle spalle" (*Dolchstoßlegende*), due miti politici sorti, per ragioni differenti, negli anni del conflitto e di cui si sarebbe nutrita la cosiddetta rivoluzione conservatrice. In realtà, la Grande Guerra non faceva che rifondere i motivi di una certa tradizione politico-culturale tedesca in una nuova *Kriegsideologie*, la cui diffusione avrebbe minato le fondamenta del parlamentarismo weimariano e reso fertile il terreno al nazismo. Per una visione panoramica ed un'analisi delle ripercussioni sulla cultura filosofica dell'epoca, cfr. D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente*, cit., pp. 24-92. Un'impressionante testimonianza "interna" a questi processi era quella di E. von Salomon, *Die Geächteten*, Bertelsmann, Gütersloh 1930.

⁹⁶ *Händler und Helden* era il titolo del già menzionato volumetto di Werner Sombart del 1915, ma si rammenti, ad esempio, il vasto ed immediato successo di una poesia come lo *Hassgesang gegen England*, l'"Inno all'odio contro l'Inghilterra" scritto da Ernst Lissauer nei primi mesi di guerra (cfr. S. Zweig, *Die Welt von gestern*, cit., pp. 265-266).

⁹⁷ Sulle radici storico-culturali del militarismo tedesco, cfr. A. Bolaffi, *Il sogno tedesco*, cit., pp. 71-78; D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'occidente*, cit., pp. 19-23; S. Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat*, cit., pp. 72-73. Impregnate dello "spirito del tempo" erano anche le pagine di H. Cohen, *Kantische Gedanken im deutschen Militarismus*, in Id., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, hrsg. v. A. Görland u. E. Cassirer, Akademie Verlag, Berlin 1928, Bd. 2, pp. 347-454.

⁹⁸ Cfr. A. Weber, *Gedanken zur deutschen Sendung*, Fischer, Berlin 1915 e, su quest'aspetto, anche le considerazioni di F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., p. 186.

⁹⁹ Per una panoramica complessiva sul problema, cfr. R. Schmidt, *Die Wiedergeburt der Mitte Europas. Politisches Denken jenseits von Ost und West*, Akademie Verlag, Berlin 2001.

¹⁰⁰ T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, cit., p. 31; trad. it. cit., p. 51.

mondo Occidentale», degli «eredi di Roma» e della «*Zivilisation*», mobilitata contro «la Germania protestante di una protesta possente come non mai»¹⁰¹.

La reazione alla campagna politico-culturale degli avversari procedeva però in parallelo alla definizione interna di una coscienza nazionale che fosse comune riferimento patriottico per motivare la lotta ed il cui primo e più visibile risultato – come già accennato – fu il mito dell'*Augusterlebnis*. La guerra era rappresentata come il sorgere imprevisto e dirompente dell'unità del popolo tedesco, come superamento della lacerazione sociale e dell'affarismo degli anni prima della guerra¹⁰², e ciò in parte spiegava l'entusiasmo ed il sollievo registrato dagli intellettuali all'esplosione del conflitto: quel senso di «purificazione, liberazione, di speranza mostruosa» goduto nel «potente ed appassionato riunirsi insieme della nazione pronta alla prova suprema», per dirla con il Mann dei *Gedanken im Kriege*¹⁰³; quel «sacro profitto» conseguito con quella «esperienza mostruosa che ci unisce, ci purifica, ci eleva», come ebbe ad esclamare il germanista Gustav Roethe¹⁰⁴. E' stato giustamente osservato che la guerra fu percepita come un'occasione per «sperimentare una vita potenziata, più piena e intensa» e per «riscoprire il senso ed il valore dell'essere uomo con e tra gli uomini» in contrapposizione allo *status quo ante* ed alla sua routine ritenuta asfissiante. In un contesto di forme sociali irrigidite, la vita come radice esistenziale poteva trovare «la sua massima espressione nella morte in quanto negazione radicale e traumatica di ogni forma limitata, e limitante, di essere» e, paradossalmente, «la demistificazione della realtà della morte resa possibile dalla guerra» aveva «un valore propedeutico al potenziamento dell'esperienza della vita»¹⁰⁵: era questo il *Genius des Krieges*, quel «genio della guerra» di cui aveva parlato Max Scheler; erano queste le *geistige Entscheidungen*, quelle «decisioni spirituali» assolute su cui aveva richiamato l'attenzione Georg Simmel¹⁰⁶.

Il mondo della cultura tedesca partecipò organicamente alla causa della Grande Guerra, costruendo narrazioni e miti politici da mobilitare sul fronte esterno della propaganda, ma in grado al contempo di ridefinire le coordinate spirituali sul fronte interno, condizionando in modo decisivo l'orientamento politico-culturale della nazione per gli anni a venire. Interrogarsi sul significato della guerra – nella sua duplice accezione di *Krieg der Waffen* e *Krieg der Geister* – comportava infatti una considerazione della Germania e delle sue immagini colte nello specchio di sé e dello sguardo dei nemici. Si trattava di un cosmo sterminato di suggestioni, discussioni ed elaborazioni, a cui si dedicarono indefessamente in tempo di guerra molti esponenti della comunità intellettuale ed accademica tedesca e che può essere ben rappresentato guardando al perimetro storico-politico e filosofico-culturale di quello che è passato alla storia come il dibattito sulle «Idee del 1914», definito non del tutto fuori luogo come «il contributo della filosofia tedesca alla prima guerra mondiale»¹⁰⁷.

La storia della ricezione di questa nozione è piuttosto complessa, poiché il concetto di *Ideen von 1914* fu forgiato nel pieno del *Kulturkrieg* come vessillo politico-culturale ed è stato poi impiegato, in misura più o meno strumentale, per definire l'atmosfera culturale dei primi mesi del conflitto – lo «spirito del 1914» – oppure per indicare più genericamente i diversi tentativi di dare un significato alla guerra mondiale in riferimento al passato ed al

¹⁰¹ Ivi, p. 48; trad. it. cit., p. 67.

¹⁰² Cfr. S. Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat*, cit., p. 64 e D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'occidente*, cit., pp. 112-136.

¹⁰³ T. Mann, *Gedanken im Kriege*, «Die Neue Rundschau», 25, 11 (November 1914), ora in Id., *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Fischer, Frankfurt a.M. 1974, Bd. 13, *Nachträge*, p. 533.

¹⁰⁴ G. Roethe, *Wir Deutschen und der Krieg. Rede gehalten am 3. September 1914*, in *Deutsche Rede in schwerer Zeit*, hrsg. v. der Zentralstelle für Volkswohlfahrt und dem Verein für volkstümliche Kurse v. Berliner Hochschullehrern, Heft 1, Heymann, Berlin 1914, p. 18.

¹⁰⁵ E. Alessiato, *Thomas Mann*, cit., pp. 120-122.

¹⁰⁶ Cfr. M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Weißen Bücher, Leipzig 1917 e la silloge di G. Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze*, Duncker & Humblot, München/Leipzig 1916. A tal riguardo, cfr. anche gli studi di G. Berti, *Grande guerra e crisi della civiltà europea*, cit., pp. 94-96 e D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente*, cit., pp. 10-21.

¹⁰⁷ H. Lübke, *Die philosophischen Ideen von 1914*, cit., p. 172.

futuro della nazione tedesca, ma già all'epoca Max Weber poteva ironizzare sulle «persone «ricche di spirito»» che si erano «inventate le “Idee del 1914”» e sul fatto che «nessuno» sapesse «quale fosse il contenuto di queste “idee”»¹⁰⁸. Nondimeno, al di là del conflitto delle interpretazioni, non è difficile risalire dalle molteplici ramificazioni alla genesi del concetto, che ricorre per la prima volta in senso pregnante nel saggio *Der Krieg und die Volkswirtschaft* di Johann Plenge, professore di economia a Münster vicino alla socialdemocrazia. Dato alle stampe nel febbraio del 1915, il volumetto salutava «la nuova epoca della storia del mondo» inaugurata dalla «rivoluzione tedesca del 1914» ed offriva «una prima completa immagine dell'economia di guerra»¹⁰⁹, caratterizzata dalle nuove e strette interconnessioni tra società e stato e, soprattutto, da forme socialiste di organizzazione della vita economica che sarebbero sopravvissute all'emergenza e avrebbero configurato un nuovo ordine istituzionale in tempo di pace. Quella cesura epocale era perciò all'insegna delle «idee del 1914», «le idee dell'organizzazione tedesca» e del suo potenziale costruttivo, sintetico, capace di porre limiti determinati alla propria sfera d'azione, e si contrapponeva alla fase precedente, quella delle «idee del 1789», che esprimevano l'energia distruttrice e la libertà sfrenata dell'utopia illuminista, sfociata nella violenza giacobina e nell'illusione napoleonica¹¹⁰.

Sebbene Plenge abbia sempre rivendicato la paternità di quello che divenne un concetto-chiave della discussione pubblica della Germania in guerra¹¹¹, è indubbio che all'ampia diffusione delle “Idee del 1914” – della formula, piuttosto che del contenuto – contribuirono altri elementi, come l'uscita del famigerato volumetto *Händler und Helden* di Werner Sombart, che fin dalla premessa – risalente al «settimo mese di guerra» – parlava di una lotta tra le forze della «civiltà europea occidentale» e delle «idee del 1789» contro le forze del «militarismo» e della cosiddetta «barbarie» tedesca¹¹², e soprattutto del saggio *Die Ideen von 1914. Eine weltgeschichtliche Perspektive* di Rudolf Kjellén¹¹³. Anche per il giurista svedese la guerra non era soltanto uno scontro tra eserciti, ma tra «visioni del mondo», in particolare tra le vedute del 1789 – rappresentate dall'asse anglo-francese – e le «vedute tedesche», quel *deutscher Gedanken* di cui aveva già parlato Paul Rohrbach¹¹⁴. Le idee del

¹⁰⁸ M. Weber, *An der Schwelle des dritten Kriegsjahres. Rede für den “Deutschen National-Ausschuss” am 1. August 1916 [Bericht des Fränkischen Kuriers]*, in Id., *Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 15, *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918*, hrsg. v. W. J. Mommsen in Zusammenarb. m. G. Hübinger, Mohr, Tübingen 1988, pp. 332-333.

¹⁰⁹ J. Plenge, *Der Krieg und die Volkswirtschaft. Zwischen Zukunft und Vergangenheit nach 16 Monaten Wirtschaftskrieg*, Borgmeyer, Münster i.W. 1915, pp. 5-7. Sul tema delle “idee del 1914”, oltre all'esauritivo volume di Bruendel, cfr. P. Hoeres, *Krieg der Philosophen*, cit., pp. 16-29, 385-396.

¹¹⁰ Id., *Der Krieg und die Volkswirtschaft*, cit., p. 174. L'osservazione aveva un evidente significato politico, in quanto Plenge ravvisava che l'inappagabilità e l'impotenza della vittoria erano stati i difetti esiziali del modello francese, rivoluzionario e poi napoleonico, delle “Idee del 1789”. La Germania in guerra non doveva commettere lo stesso errore, doveva abbandonare «ogni sogno di potenza» e di «dominio del mondo», mirando invece al «primato» sul continente europeo (ivi, pp. 175-176).

¹¹¹ Plenge lo faceva nel saggio *1789 und 1914. Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes*, Springer, Berlin 1916 – con cui replicava ad un articolo polemico nei suoi confronti pubblicato sulla «Frankfurter Zeitung» nel dicembre del 1915 – e ancora nelle lezioni tenute nell'autunno del 1918 pubblicate come *Drei Vorlesungen über die allgemeine Organisationslehre*, Baedeker, Essen a.d.Ruhr 1919, pp. 8-9. L'eco del dibattito era ancora presente ad esempio nei contributi di G. Lasson, *Hegel und die Ideen von 1914*, «Hegel-Archiv», 3, 1 (1916), pp. 57-63 ed H. Bahr, *Die “Ideen von 1914”*, «Hochland. Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und der Kunst», 14 (Januar 1917), pp. 431-448, ripubblicato in Id., *Schwarzgelb*, Fischer, Berlin 1917, pp. 131-168 (si tenga presente che il letterato austriaco avrebbe recensito *Freiheit und Form*).

¹¹² W. Sombart, *Händler und Helden*, cit., p. 4.

¹¹³ R. Kjellén, *Die Ideen von 1914. Eine weltgeschichtliche Perspektive*, Hirzel, Leipzig 1915. Il volume era stato dato alle stampe il 4 novembre 1915 e rifondeva due conferenze tenute in Germania nel novembre del 1914 e nel maggio del 1915.

¹¹⁴ Cfr. P. Rohrbach, *Der deutsche Gedanke in der Welt*, Langewiesche, Düsseldorf/Leipzig 1912, 1914³ (tiratura complessiva centomila copie). Definito da un biografo «uno dei più letti commentatori di politica estera e coloniale dell'età guglielmina e weimariana», il pubblicista conservatore si riconosceva in una forma di

1914 sancivano la «bancarotta» dei valori delle società liberal-democratiche – pacifismo, umanesimo, liberalismo, cosmopolitismo, individualismo – che Kjellén si impegnava a decostruire ricorrendo a motivi tipici della *Kulturkritik* d'inizio secolo¹¹⁵: la condanna delle forme «esclusiviste» di individualismo ed internazionalismo; la sottolineatura della crescita ipertrofica di rivendicazioni sociali e di diritti a scapito di «doveri e sacrifici»; la stigmatizzazione dei nuovi idoli della «felicità materiale» e della «superficialità», che si erano imposti sulla «profondità» della vita operando una rimozione del rischio e del «dolore»¹¹⁶.

Rivendicando «l'eterno diritto del nuovo contro il vecchio putrefatto» Kjellén si adoperava in una schematica ma efficace trasvalutazione dei capisaldi delle idee del 1789 in quelle del 1914, precisando al contempo – ed è importante evidenziarlo – che con la sua analisi egli non intendeva negare *in toto* le conquiste dell'età precedente – «il diritto dell'individuale, la libertà, l'uguaglianza» – ma piuttosto porre rimedio alla unilateralità cui si era giunti con una cultura «ricca nella forma ma povera di contenuto»¹¹⁷: «le idee del 1914 costituiscono un contrasto *contrario* a quelle del 1789, ma non un contrasto contraddittorio» e «il 1914 si comporta con il 1789 come la *sintesi* con l'*antitesi*»¹¹⁸. Per Kjellén, che adottava una singolare prospettiva storicistica, i principi del 1789 potevano infatti conservare un valore positivo solo se restituiti al contesto storico-sociale in cui erano stati affermati, mentre il loro esito era pernicioso nel momento in cui erano generalizzati e trasferiti in ambienti «estranei» a quello di provenienza.

In quest'ottica, l'idea di *liberté* come «essere slegato» era stata la forza liberatrice della borghesia dalle catene dell'*Ancien Régime*, ma in un mondo emancipato come quello odierno si trasformava in potenza distruttrice di «ogni forma di vincolo», a meno che non fosse integrata e ricompresa dai principi di «responsabilità, appartenenza e autorità». Era dunque l'«organizzazione (*Ordnung*)» la prima idea del 1914 che doveva soppiantare la libertà del 1789 «degenerata in sfrenatezza»¹¹⁹. In modo simile, l'idea di *égalité* era nata nella società della disuguaglianza naturale, che richiedeva la palingenesi di un livellamento generale delle differenze per poter essere ricostruita su basi nuove, ma che per la sua persistenza era diventata una forza massificante di «de-capitazione dell'umanità». Ad essa Kjellén contrapponeva una forma di «giustizia legittima (*Gerechtigkeit*)» – la seconda idea del 1914 – che doveva distruggere «l'atomismo meccanico delle fantasie egualitarie» e mettere capo a «un nuovo organismo, in cui le diverse parti potessero valere secondo il loro significato per l'intero»¹²⁰.

Sintomatico delle forzature cui era ricorso Kjellén era però il fatto che egli dedicava uno spazio molto limitato all'idea di *fraternité*, che non doveva più sfociare in un «ideale cosmopolitico estraneo alle appartenenze nazionali» ma – ed era la terza e ultima idea del 1914 – nella «fratellanza di una società ordinata (*Brüderschaft einer Ordnungsgesellschaft*)» su base nazionale¹²¹. Sebbene a parole quello tra 1789 e 1914 non volesse essere uno scontro tra assoluti, l'impianto dell'argomentazione di Kjellén legittimava in realtà l'interpretazione della Grande Guerra come irriducibile scontro tra civiltà e, non a caso, il giurista svedese concludeva il suo saggio con un'adesione incondizionata alla tesi del *Glaubenskrieg*, della «guerra di fedi» di cui aveva parlato Sombart. La sua rappresentazione del contrasto tra le

«imperialismo etico» e nella missione civilizzatrice, sociale e nazionale della Germania. Nel 1924 egli avrebbe fondato l'omonima rivista «Der deutsche Gedanke. Zeitschrift für auswärtige Politik, Wirtschaft und Auslandsdeutschum», uscita fino al 1928 (cfr. J. Anker, *Rohrbach, Paul Carl Albert*, in *NDB* 22 (2005), pp. 5-6).

¹¹⁵ R. Kjellén, *Die Ideen von 1914*, cit., pp. 10-11.

¹¹⁶ *Ivi*, pp. 14-18.

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 24-27.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 43.

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 31-34.

¹²⁰ *Ivi*, pp. 35-37.

¹²¹ *Ivi*, p. 38.

idee del 1914 e quelle 1789 voleva essere una conferma ed una più efficace comunicazione di quell'immagine sombartiana di una lotta tra «eroi e bottegai, tra mercantilismo e militarismo, tra una vita nel piacere e una nel sacrificio, tra una vita nell'io e una vita in Dio»¹²².

La portata del dibattito intorno alle "Idee del 1914" andava però ben al di là di queste considerazioni sul significato storico-filosofico della guerra e – come è stato suggerito in un recente studio – aveva anche un importante risvolto politico, perché si sovrapponeva e si intrecciava alle accese dispute ingaggiate dai professori tedeschi sul «nuovo ordinamento politico della Germania»¹²³. Anche qui la comunità accademica si scomponeva in due campi che si riconoscevano nei concetti-chiave contrapposti di *Volkstaat* e *Volksgemeinschaft*, di «stato popolare» e di «comunità di popolo», e che sarebbe tuttavia fuorviante identificare con una fazione «riformista» ed una «reazionaria», visto che si trattava per entrambi di intervenire sul delicato equilibrio delle istituzioni esistenti del *Reich* – il «*geniales Provisorium*» di cui parlò Meinecke¹²⁴ – alla luce del consenso unanime sulla irreversibilità della svolta politica conseguita con l'*Augusterlebnis*¹²⁵.

Nella prima metà della guerra una minoranza di accademici si poteva riunire intorno alla concezione costituzionalista del *Volkstaat*, elaborata da giuristi di impostazione liberale e progressista come Hugo Preuß e Gerhard Anschütz¹²⁶ e sostenuta da alcuni esponenti di spicco del gruppo di Delbrück¹²⁷. Il suo obiettivo era mettere fine al sistema autoritario del *Reich* traghettandolo sulle sponde della monarchia parlamentare con una riforma della legge elettorale prussiana ed un sensibile accentramento delle competenze del governo centrale. La grande maggioranza dei professori e degli intellettuali, però, faceva proprie le istanze di una *Volksgemeinschaft* inclusiva¹²⁸, al punto che si è proposto di riconoscere proprio in questa «specifica idea di ordinamento della comunità» il contenuto storicamente più rigoroso delle

¹²² *Ivi*, p. 40.

¹²³ Si allude al sottotitolo del già più menzionato volume di Bruendel *Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die "Ideen von 1914" und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg*.

¹²⁴ Cfr. F. Meinecke, *Die Reform des preußischen Wahlrechts* (Dezember 1916), in *Id.*, *Politische Schriften und Reden*, cit., p. 154. Lo storico si riferiva alla soluzione data da Bismarck al problema del rapporto tra «stato prussiano e *Reich* tedesco», il vero nodo dello storia politica moderna e postunitaria della Germania.

¹²⁵ Riprendiamo la posizione di S. Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat*, cit., pp. 20-21, 114-116, 313, che aveva senz'altro il merito di superare la schematica contrapposizione conservatori/ortodossi e progressisti/modernisti. E' però discutibile parlare sia per la *Volksgemeinschaft* che per il *Volkstaat* di due modelli alternativi di «rinnovamento» dell'ordine politico tedesco. La riforma delle istituzioni del *Reich* era senz'altro un riferimento condiviso, ed erano anzi i costituzionalisti ad esprimersi in modo più prudente per evitare l'accusa di voler «importare» modelli stranieri. Poiché però entrambi i gruppi intendevano legittimare le proprie prospettive nella tradizione tedesca, essi dovevano ingaggiare un confronto sul significato filosofico-culturale del germanesimo e dello «spirito tedesco»: dal punto di vista storico-politico, ad esempio, i sostenitori del *Volkstaat* si riallacciavano al 1848 e al movimento liberal-nazionale, mentre quelli della *Volksgemeinschaft* alla liberazione anti-francese del 1813 e all'unificazione sotto l'egida prussiana conseguita nel 1870. E' perciò evidente come nel caso della *Volksgemeinschaft* si trattasse di approfondire un orientamento posto più in continuità con l'ordinamento politico vigente di quanto non fosse nel caso del *Volkstaat*.

¹²⁶ Cfr. S. Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat*, cit., pp. 105-110. Per lo studioso tedesco il concetto era stato coniato da Hugo Preuß in contrapposizione allo «stato autoritario» (*Obrigkeitsstaat*), mentre per Alessi da Walter Rathenau (cfr. *Thomas Mann*, cit., p. 228, n. 132).

¹²⁷ Sebbene non fosse stato un sostenitore della prim'ora del *Volkstaat*, Meinecke era stato anche uno dei pochi a mettere in guardia dalla rimozione del *Vormärz* dalla coscienza nazionale e a ricordare l'importanza dei fatti del 1848 per la storia politica tedesca, al punto da affermare che essi, e non il 1870, costituivano il vero antecedente dell'unità nazionale conseguita nel 1914 (cfr. *Die deutschen Erhebungen von 1813, 1848, 1870 und 1914*, in *Id.*, *Die deutsche Erhebung von 1914. Vorträge und Aufsätze*, Cotta, Stuttgart/Berlin 1915, pp. 14-18).

¹²⁸ Per Bruendel su questa concezione convergeva un fronte composito di professori, tra cui economisti e sociologi come Plenge, Sombart, Ferdinand Tönnies, Alfred Weber, filosofi come Cohen, Rudolf Eucken, Natorp, Riehl, Scheler, Simmel, Troeltsch, teologi come Adolf von Harnack, Seeberg; il filologo Wilamowitz-Moellendorff, il germanista Roehde; i giuristi Gierke, Kahl e Kjellén, gli storici Meinecke, Hermann Oncken, Schäfer (cfr. *Volksgemeinschaft oder Volksstaat*, cit., pp. 110-111).

“Idee del 1914”¹²⁹. Era questa l’«idea di un ordine corporativo» che, almeno nelle intenzioni, si proponeva come sintesi istituzionale più avanzata rispetto ai sistemi politici dell’Europa occidentale e che si poggiava sulla declinazione tedesca dei concetti di libertà come sottomissione all’intero, uguaglianza come simbiosi di individuo e comunità, fraternità come forma nazionale di socialismo, nonché sulle istanze del decentramento e dell’autogoverno amministrativo¹³⁰. Al fondo c’era la convinzione che l’autocoscienza nazionale conseguita con lo scoppio della guerra non fosse un episodio isolato ed eccezionale, ma costituisse lo snodo irreversibile della storia politica della Germania: l’armonia sociale e la corallità raggiunta con l’inclusione indifferenziata nella nazione come “comunità di popolo” di tutte le sue componenti – economiche, partitiche, linguistiche, religiose, etniche – doveva diventare durevole acquisizione della vita politica tedesca¹³¹.

Nella seconda metà della guerra la crescente radicalizzazione e polarizzazione delle posizioni nella comunità accademica complicò ulteriormente questo scenario politico-culturale. L’ampio sostegno per le “Idee del 1914” e la costruzione di una *Volksgemeinschaft* inclusiva si incrinò in seguito ad alcune autorevoli defezioni, che arricchirono tanto il campo dei sostenitori del *Volkstaat* quanto quelli del nuovo progetto radicale di una *Volksgemeinschaft* esclusiva. Al centro di quest’ultima concezione, piuttosto diffusa nell’accademia tedesca e ben rappresentata dalla *Deutsche Vaterlandspartei*, c’era un concetto omogeneo e *völkisch* di comunità, che soppiantava l’ideale unanimistico delle “Idee del 1914” e su cui iniziavano ad agire inquietanti suggestioni populiste e biologiste, razziali e antisemite, in virtù di cui si richiedeva a gran voce un’azione di “purificazione” e di «rinnovamento del popolo» diretta anzitutto contro le minoranze interne, fossero esse religiose o etniche, linguistiche o politiche¹³². Sul fronte opposto c’erano invece i sostenitori del *Volkstaat*, che propugnavano una riforma sul modello del liberalismo parlamentare e del costituzionalismo dei paesi dell’Europa occidentale, sebbene tenessero ferma l’esigenza di radicare simili forme nella tradizione storico-politica tedesca, e le cui posizioni pur sempre minoritarie trovarono dal 1918 una voce ufficiale nel *Volksbund für Freiheit und Vaterland*. Per molti di loro, del resto, era stata soprattutto una scelta sofferta in nome della *Realpolitik*: come ebbe a confessare Meinecke, «diventammo democratici perché ci fu chiaro che in nessun altro modo potevano essere preservati la comunità nazionale del popolo della nazione insieme alla vitalità dei valori aristocratici della nostra storia»¹³³. Nondimeno, come abbiamo accennato, fu proprio questo raggruppamento a traghettare il *Reich* dalle secche della costituzione guglielmina alle acque, non certo più sicure, della democrazia weimariana.

La contesa intorno alle “Idee del 1914” contribuì pertanto anche alla definizione del futuro socio-politico della Germania: è questo senz’altro uno dei risultati più importanti della ricerca più recente, ma sarebbe unilaterale esaurire in questa declinazione squisitamente politica il significato storico-filosofico di un dibattito che interessò le migliori energie ed i più diversi orientamenti scientifici della cultura tedesca dell’epoca. Della sua ampia risonanza e persistenza, ma soprattutto della pluralità di variabili messe in gioco, reca una testimonianza esemplare la conferenza tenuta da Troeltsch a Berlino il 20 marzo del 1916, intitolata per l’appunto *Die Ideen von 1914*, in cui egli intendeva sondare soprattutto il retroterra storico e filosofico-culturale di questa nuova e diffusa concettualità¹³⁴. Nell’infuriare del *Kulturkrieg* – e Troeltsch polemizzava di nuovo contro i «patetici

¹²⁹ Cfr. S. Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat*, cit., pp. 28, 141.

¹³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 112-130.

¹³¹ Cfr. *ivi*, p. 129.

¹³² Cfr. *ivi*, pp. 297-298.

¹³³ Cfr. F. Meinecke, *Geleitwort*, in E. Troeltsch, *Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918-1922*, hrsg. v. H. Baron, Mohr, Tübingen 1924, p. V.

¹³⁴ La conferenza fu tenuta il 20 marzo del 1916 a Berlino presso la *Deutsche Gesellschaft 1914*. Per un’analisi della produzione di guerra di Troeltsch, cfr. K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung*, cit., pp. 37-46, 56-61, 147-173, in part. 153-156.

iperidealisti» e la loro trasfigurazione della guerra¹³⁵ – si era infatti imposta la convinzione che la cultura tedesca, seppur radicata nella storia europea, conservasse una «fisionomia spirituale» irriducibile¹³⁶ e le “Idee del 1914” ne fossero in fondo il sintomo più visibile¹³⁷. Per render conto di questa nuova consapevolezza Troeltsch mobilitava la lezione diltheyana, andando alla ricerca non tanto dei presupposti teoretici, quanto piuttosto delle «esperienze» e dei «violenti vissuti» da cui in tempo di guerra erano sorte, come già nel 1813, le “Idee del 1914”¹³⁸.

Il primo di questi *Erlebnisse* era quello della «riscoperta dell’idealismo» e della fine di una stagione condizionata dai principi dell’«americanismo» – profitto, accumulazione e concorrenza spietata –, della «lotta imperialistica» anglo-francese «per l’esistenza» e del «nuovo romanticismo» della giovane generazione internazionalizzata degli intellettuali, che coltivava «una separazione fantastica di spirito e vita» ed un «auto-isolamento dell’io»¹³⁹. Qui si riconosceva invece che senza lo spirito ogni «attività militare, politica, tecnica e sociale» è «morta», ma senza queste attività lo spirito è altrettanto «vuoto» e impotente¹⁴⁰. Il secondo era l’*Augusterlebnis*, lo sprofondamento delle differenze nel riconoscimento di una superiore unità della nazione tedesca e la nascita di una «*Gemeinschaft* interclasse ed organica», «unita nel sangue e nell’istinto, nel costume e nel simbolo», al posto della «*Gesellschaft*, costruzione teoretica e artificiale», «astratta, soggettiva e razionalizzata»¹⁴¹. A questo vissuto era annodato strettamente il terzo *Erlebnis*, ossia l’istituzione di un’economia pianificata e di un socialismo statale in cui tutte le forze erano indirizzate alla lotta con il nemico: applicando al caso concreto la tradizionale forma germanica di razionalità sistematica, organizzatrice e pianificatrice, la Germania era «diventata uno stato commerciale chiuso» e «la società civile, come l’esercito, si era trasformata in un grande organismo variamente articolato»¹⁴².

Proprio in questo «isolamento» e «accercchiamento spirituale» della Germania, però, risiedeva per Troeltsch il quarto decisivo *Erlebnis* della guerra, che aveva reso visibile la frattura sotterranea tra la cultura tedesca e il resto del mondo, ed in cui doveva pertanto essere cercato il «nucleo di tutti i contrasti» e la radice storico-spirituale della Grande Guerra¹⁴³. Questa era lo scontro tra la «civiltà democratica dell’Europa occidentale» che combatte per «il “futuro della democrazia” (Lloyd George) o per “progresso della cultura e dell’umanità” (Briandt)» e, dall’altro lato, «la Germania reazionaria e autoritaria con la sua monarchia militare e la sua burocrazia»¹⁴⁴. La potenza tedesca non era però sola nella sua lotta, ed il *Reich* aveva incontrato sulla sua strada l’Impero Austro-Ungarico, l’Impero ottomano e la Bulgaria. Il quinto ed ultimo *Erlebnis* messo in risalto da Troeltsch era perciò il sorgere di questo “blocco geopolitico” mitteleuropeo – una suggestione

¹³⁵ E. Troeltsch, *Die Ideen von 1914*, cit., p. 31.

¹³⁶ *Ivi*, p. 33.

¹³⁷ Per Troeltsch era sostanzialmente a questo che si erano riferiti Kjellén e Plenge. Egli dichiarava pertanto di poter convergere con il saggio di quest’ultimo su *1789 und 1914*, uscito nelle stesse settimane (*ivi*, p. 33, n. 1).

¹³⁸ *Ivi*, p. 36.

¹³⁹ *Ivi*, p. 40.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 41.

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 43-44. A tal riguardo, l’economista e sociologo Emil Lederer ebbe ad osservare – riprendendo il classico motivo di Tönnies – che «la società esistente si trasformò in una comunità» (*Zur Soziologie des Krieges*, in Id., *Kapitalismus, Klassenstruktur und Probleme der Demokratie in Deutschland 1910-1940. Ausgewählte Aufsätze*, hrsg. v. J. Kocka mit ein. Beitr. v. H. Speier und ein. Bibliogr. v. B. Uhlmannsiek, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, p. 120; trad. it. cit., E. Alessiati, *Thomas Mann*, cit., p. 89). Dal punto di vista storico-politico, va ricordato che, proprio nel momento in cui la “tregua interna” iniziava a cedere, cresceva la rappresentazione trasfigurata dell’Agosto del 1914 come mito politico originario e fondativo della missione tedesca in guerra.

¹⁴² E. Troeltsch, *Die Ideen von 1914*, cit., pp. 45-46.

¹⁴³ *Ivi*, p. 47.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 48.

inquadrabile nel dibattito sollevato da Friedrich Naumann con il volume *Mitteleuropa*¹⁴⁵ – che si opponeva alla «spartizione del mondo» tra le democrazie occidentali e l'autocrazia russa e che costituiva l'embrione di un «sistema statale mitteleuropeo», su cui la Germania doveva esercitare un ruolo egemonico di garanzia delle specificità nazionali ed al contempo creare una «base di potere» per non essere irrilevante nei confronti del blocco occidentale e orientale¹⁴⁶.

Per Troeltsch la correlazione tra cultura e politica, l'unità del popolo in una *Gemeinschaft* inclusiva, la pianificazione socio-economica, la diversità della cultura tedesca e la sua missione politica internazionale configuravano i tratti di quella «fisionomia spirituale» che era stata rivelata dai cinque *Grunderlebnis* della guerra – la riscoperta dello spirito, l'*Augusterlebnis*, l'economia di guerra, l'isolamento spirituale e il blocco mitteleuropeo – e che costituiva dunque il contenuto autentico delle “Idee del 1914”. Ma tutto ciò si poteva simbolicamente riassumere in quell'«idea tedesca di libertà» che – come abbiamo visto – era stata già al centro della trattazione di Kjellén. Ciò che la distingueva dal resto del mondo era il suo costituirsi come «una obbligazione volontaria all'intero (*freiwillige Verpflichtetheit für das Ganze*)» ma al contempo come «originalità personale e vitale del singolo all'interno dell'intero», insomma la «libertà del senso per il bene comune (*Gemeinsinn*) e per la disciplina, che riposano entrambi sulla dedizione spontanea alle idee (*Selbsthingabe an die Ideen*)». Era proprio a partire da una simile definizione “tedesca” di libertà che Troeltsch poteva concludere che le “Idee del 1914” non erano tanto «toglimento o annullamento» delle “Idee del 1789”, ma erano invece «una formazione di natura del tutto diversa di quella medesima aspirazione alla libertà e alla dignità, al contenuto e alla profondità di vita della persona» presente in entrambe. Solo che le “Idee del 1789” riguardavano «l'individuo isolato» e «la sua ragione uguale dappertutto», mentre le “Idee del 1914” miravano «alla vita della totalità del popolo e all'impegno della persona per questa totalità, al suo inserimento in questa totalità»¹⁴⁷.

Queste considerazioni di Troeltsch mostravano la ricchezza e la poliedricità del dibattito sulle “Idee del 1914” ma soprattutto mettevano allo scoperto il cuore di tutta l'elaborazione e l'autocomprensione filosofico-culturale tedesca della Grande Guerra. Dietro alle prese di posizione sulle questioni più scottanti dell'attualità politica, sulle riforme strutturali dell'apparato istituzionale o sugli obiettivi della guerra e al fondo di ogni riflessione sulla Germania, sulla sua collocazione geopolitica e spirituale in Europa, sulla sua identità storico-culturale e sulla costituzione politica presente e futura, si agitava un unico fondamentale problema, vale a dire quello di definire cosa fosse il *deutsches Wesen*, l'«essenza tedesca»¹⁴⁸. Molto più del riferimento alle *Ideen von 1914* o all'antitesi tra *Kultur* e *Zivilisation*, era infatti la questione del *deutsches Wesen*, della determinazione della germanicità, il tratto unificante di tutta la discussione filosofico-culturale tedesca nella Grande Guerra. A ciò si ricollegavano tanto le indagini sui valori spirituali e sull'identità storico-culturale, quanto quelle sulla costituzione e l'ordinamento politico della Germania, tanto le considerazioni sull'idea tedesca di libertà quanto quelle sulla concezione tedesca dello stato.

La questione del germanesimo era latente o esplicitamente discussa in ogni intervento degli intellettuali e dei professori tedeschi in tempo di guerra, e questo anzitutto perché la rivendicazione di un'identità nazionale genuina e non contraffatta era stata la strategia con cui il mondo della cultura tedesca si era mobilitato in difesa dei confini “spirituali” della patria¹⁴⁹. Il saggio di Sombart aveva ben delimitato, da questo punto di vista, il perimetro di

¹⁴⁵ Ci riferiamo a F. Naumann, *Mitteleuropa*, Reimer, Berlin 1915.

¹⁴⁶ E. Troeltsch, *Die Ideen von 1914*, cit., pp. 52-53.

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 48-49.

¹⁴⁸ Questo snodo decisivo è ben rilevato da E. Alessiati, *Thomas Mann*, cit., pp. 126-127.

¹⁴⁹ Sulla tattica politico-culturale difensiva adottata dagli intellettuali tedeschi in guerra, cfr. H. Lübke, *Die philosophischen Ideen von 1914*, cit., pp. 185-188.

un genere filosofico-culturale, dichiarando che in una «guerra tra popoli su visioni del mondo (*Völkerkrieg um Weltanschauungen*)» era del tutto necessario caratterizzare questi popoli definendone i punti d'attrito ed individuando le cause culturali del conflitto. Il presupposto fondamentale messo in luce dal grande sociologo, ma condiviso in buona parte dalla pubblicistica tedesca di guerra, era che non si potesse negare la peculiare «consistenza (*Bestand*)» di ciascuna «anima del popolo» e di ciascun «spirito del popolo»: si tratta infatti di «un'esistenza autonoma» che imprime e sovrasta «tutti i singoli appartenenti ad un popolo», che «sopravvivrebbe alla morte di tutti gli uomini» e che «si può affermare in modo autonomo anche contro le singole persone viventi»¹⁵⁰.

Una tale spiritualizzazione del significato della guerra mondiale poteva essere certo l'esito estremo della «politica impolitica» dei professori tedeschi, ma in questa esigenza di trasferire su un piano ideale e metafisico la discussione sulle scelte politiche decisive per la vita nazionale non deve essere soltanto riconosciuta una dinamica sociologica o politologica, come quella di un rafforzamento della propria posizione sociale in tempi difficili, di consolidamento del ruolo esclusivo di interpreti del significato culturale dei fenomeni storico-politici oppure di un ultimo atto di auto-affermazione dinanzi ad un declino percepito come inevitabile¹⁵¹. Interrogarsi sulla «condizione spirituale» della Germania, sollevare il problema del germanesimo e della specificità del *deutsches Wesen*, era nella auto-rappresentazione del compito che si era posto la comunità intellettuale ed accademica tedesca il presupposto metodico fondamentale per dibattere in modo legittimo le grandi questioni che agitavano la nazione in tempo di guerra. La cifra della condotta dei professori tedeschi nella mobilitazione spirituale risiedeva proprio nel ricondurre ogni interrogativo socio-politico sul presente o sul futuro del *Reich* al problema di determinare cosa fosse e cosa non fosse «tedesco» e, al contempo, nel cogliere nella guerra l'occasione per tracciare un bilancio sulla storia spirituale tedesca da proiettare sul suo avvenire.

Una rappresentazione plastica di questo nesso era offerta, ancora una volta, dalla filosofia di guerra di Troeltsch, questo «teologo dal sapere universale»¹⁵², tanto più significativa se si tiene presente l'intenso confronto avuto dal teologo – come vedremo – con la produzione filosofica di Cassirer dello stesso periodo. Se nella conferenza del 1916 su *Die Ideen von 1914*, in fondo, i diversi tratti della condizione storico-spirituale della Germania – la sua «fisionomia spirituale» – e la caratterizzazione dell'idea tedesca di libertà si erano rivelati nient'altro che diramazioni dello spirito tedesco, già nei primi mesi del *Kulturkrieg* il teologo aveva dedicato una conferenza proprio al problema cruciale della determinazione di *Das Wesen des Deutschen*. Nel suo discorso, pur riconoscendo che anche i tedeschi non avrebbero mai smesso di attingere al «fondamento comune della europeità (*Europäertum*), dell'antichità e del cristianesimo», Troeltsch richiamava l'attenzione sulla prima lezione impartita dalla guerra: l'unità spirituale del continente era stata «una delle grandi illusioni della pace» e si era infranta non appena «i conflitti ancestrali» tra le culture europee erano ritornati all'ordine del giorno per via della crisi politica e militare¹⁵³. L'imperativo dell'ora doveva essere «siate tedeschi, rimanete tedeschi, diventate tedeschi! (*Sei deutsch, bleibe deutsch, werde deutsch*)»: ma cosa significava – si chiedeva Troeltsch – “essere tedeschi”¹⁵⁴? Per rispondere, il teologo si impegnava in primo luogo in un'accurata disamina dei diversi tipi delle culture europee: il mondo latino del Rinascimento italiano e del Classicismo francese, artisticamente e politicamente eterogeneo a quello tedesco, i cui valori

¹⁵⁰ W. Sombart, *Händler und Helden*, cit., pp. 5-6. Sulla “ossificazione” e reificazione subita dai concetti di cultura e di spirito nazionale nel dibattito intellettuale della Grande Guerra, cfr. E. Alessiato, *Thomas Mann*, cit., pp. 193-195.

¹⁵¹ Cfr. E. Alessiato, *Thomas Mann*, cit., p. 53, secondo cui la «mobilitazione degli spiriti» si lasciava intendere «come l'energica risposta di una frazione consistente delle forze politiche e culturali tedesche alla crisi di legittimità del loro potere, in certi casi come un estremo tentativo di affermazione e riconoscimento».

¹⁵² F. Meinecke, *Erinnerungen*, cit., p. 157.

¹⁵³ E. Troeltsch, *Das Wesen des Deutschen*, cit., pp. 13-14.

¹⁵⁴ *Ivi*, pp. 30-32.

erano «scientificità aconfessionale, dignità umana individuale, trasparenza del corpo sociale» e la «fondazione di stato e società sull'uguaglianza degli individui»; il mondo britannico con il suo «pragmatismo», la sua «abilità a celare il proprio egoismo realistico sotto il mantello dell'amore per il prossimo» e concetti di libertà e diritto mal conciliabili con lo spirito sistematico tedesco e – interessante sottolineatura – con il costruttivismo francese e continentale; il mondo russo, infine, che era erroneamente ridotto alla formula della «barbarie asiatica» ma era in ogni caso eterogeneo a tutto il cosmo europeo ed incontrava nel germanesimo il più grande ostacolo per le sue mire egemoniche sull'Europa centrale e sud-orientale¹⁵⁵.

Solo in seconda battuta Troeltsch si soffermava su «cosa fosse davvero l'essenza di questa specificità tedesca» ed esaminava a tal riguardo la filosofia di Fichte, presentato come il pensatore che più di tutti aveva contribuito alla posizione ed al chiarimento del problema¹⁵⁶. A differenza però del consueto e diffuso apprezzamento per l'autore dei *Discorsi alla nazione tedesca* – si è potuto parlare di una *Fichte-Renaissance* negli anni della guerra¹⁵⁷ – Troeltsch rilevava l'insufficienza della filosofia fichtiana del germanesimo. Questo era stato certo concepito come «connessione intima e profonda» tra «un idealismo capace di dare a se stesso la propria legge», il «sentimento del dovere» e un «socialismo che promuove una diffusa laboriosità», ma tutto quanto era accaduto dal 1807-1808 al 1914 rendeva quelle vedute non più immediatamente conformi alle nuove esigenze della Germania in guerra, in particolar modo l'idea fichtiana per cui «il diritto dello spirito tedesco era identificabile con quello della pura ragione umana»¹⁵⁸. Si doveva certo prendere atto della genesi e della vocazione cosmopolitica del germanesimo ma doveva essere soprattutto riconosciuto che ciascuna individualità culturale andava commisurata non al criterio di una ragione umana universale e formale, ma a quello della propria caratteristica «fecondità e profondità». In questo, in fondo, Troeltsch riprendeva le riflessioni affidate da Meinecke in *Weltbürgertum und Nationalstaat* fin dal 1908: l'unione impolitica di germanesimo e cosmopolitismo aveva fecondato il sentimento della cultura nazionale tedesca, ma la sua fase aurorale doveva essere superata nella più matura consapevolezza politica dello stato nazione.

Il contributo dell'idealismo impolitico fichtiano doveva insomma essere integrato e sviluppato dalla lezione dello storicismo politico e filosofico e, in questa direzione, Troeltsch metteva in risalto gli elementi costitutivi dell'«essenza tedesca»: la monarchia, unica forma politica capace di conservare l'unità del *Reich* contro le pulsioni disgregatrici del particolarismo dei *Länder* o le tensioni sociali di una nazione in cui dovevano coesistere *Junker* e operai; il militarismo, riconducibile all'accerchiamento geopolitico della Germania che, sulla scorta della «tradizione guerriera germanica», aveva fatto di necessità virtù e riconosciuto pertanto nell'«organizzazione militare» il «modello e la forza della organizzazione del popolo tedesco»; l'operosità e la pianificazione economica, che distingue i tedeschi da «un popolo di pensionati come i francesi, da una potenza conquistatrice contadina e feudale come la Russia, da una nazione di industriali e commercianti come gli inglesi»; la sintesi, infine, tra uno «straordinario senso dell'ordine» e una «profondità d'animo» che tempera quella sensibilità organizzatrice, due momenti insomma che non

¹⁵⁵ *Ivi*, pp. 15-17.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 20.

¹⁵⁷ Fichte era una delle personalità più evocate dalla pubblicistica di guerra, soprattutto in ambito accademico, perché era senz'altro «modello per gli studiosi» come «rettore dell'Università di Berlino» e «partecipante alle lotte di liberazione» (cfr. S. Bruendel, *Volksgeist und Volksstaat*, cit., p. 64, che ne contrappone l'immagine a quella meno frequentata di Kant). Non è un caso, quindi, che si sia potuto parlare di una *Fichte-Renaissance* culminata in tempo di guerra, anche se le avvisaglie di questo fenomeno si erano già percepite alla soglie degli anni Dieci ed avevano ricevuto un particolare impulso dalle celebrazioni per il centenario della morte del filosofo nel 1914 (cfr. H. Lübke, *Die philosophischen Ideen von 1914*, cit., pp. 196-207 e il più recente J. Nordalm, *Fichte und der "Geist von 1914"*. *Kulturgeschichtliche Aspekte eines Beispiels politischer Wirkung philosophischer Ideen in Deutschland*, «Fichte-Studien», 15 (1999), pp. 211-232).

¹⁵⁸ E. Troeltsch, *Das Wesen des Deutschen*, cit., pp. 20-21.

possono andare disgiunti, pena il loro degenerare in forme di egoismo burocratico o sentimentale, e che si radicano nello «spirito tedesco metafisico e religioso»¹⁵⁹.

Ancora una volta Troeltsch individuava l'asse portante di tutti questi elementi nell'«idea tedesca di libertà», a cui doveva corrispondere il caratteristico ideale politico di una «comunità che organizza in se stessa questa libertà»¹⁶⁰. Per trovare una trattazione specifica della costellazione tra «essenza tedesca», idea tedesca di libertà e di stato, però, è necessario rivolgersi ad un ultimo contributo troeltschiano, la conferenza tenuta l'11 ottobre del 1915 a Vienna¹⁶¹ e intitolata *Die deutsche Idee von der Freiheit*. Per Troeltsch era in effetti possibile parlare di una concezione tedesca della libertà e dello stato, come pure di una inglese, francese o americana, perché la «moderna idea di libertà non era un dogma univoco della ragione» ma era declinata da ogni popolo secondo la sua essenza specifica¹⁶². Sempre sulla scorta della lezione storicista, si trattava di illustrare come, nei diversi contesti sociali e storico-culturali, si fossero sviluppati paradigmi alternativi di libertà politica, in modo da porre le basi per il definitivo riconoscimento della forma di vita statale affermata in Germania e stigmatizzata dalla propaganda avversaria come illiberale e autoritaria.

In quest'ottica, si poteva parlare in primo luogo di un «concetto inglese di libertà» come esito dell'incrocio tra «lasciti medievali» e «devozione puritana», la cui base sociale era stata la «media nobiltà di campagna» e che risiedeva nella intangibilità e libertà di movimento della persona, nella libertà di iniziativa e nella responsabilità di agire secondo fini individuali, nella libertà di credenza e di opinione. L'«idea francese di libertà», in secondo luogo, era invece una «creazione della borghesia» e della sua opposizione all'*Ancien Régime*, e si fondava sulla «uguaglianza della ragione umana e delle conoscenze da essa derivanti, come pure i diritti e le rivendicazioni dell'individuo». Questa sua genesi ne spiegava il «tratto rivoluzionario della sfiducia contro tutte le autorità», «il dogmatismo anticlericale razionalistico» e il «fanatismo» che la differenziava dalla libertà inglese, frutto dello sviluppo dei costumi. All'idea inglese e francese di libertà si aggiungeva infine quella americana, forma «mista» scaturita dalla particolarissima condizione fisica e geografica di colonia e dalle «inesauribili possibilità» offerte da un continente vergine. Essa si declinava per questo in una «libertà delle possibilità di vita, del guadagno, dell'opinione» ossia come «indipendenza personale, auto-sussistenza e auto-responsabilità» sia in ambito umano che economico¹⁶³. L'idea tedesca di libertà, infine, era caratterizzata da Troeltsch in contrapposizione a quella inglese, francese e americana: sebbene egli riconoscesse l'indiscutibile influsso «pratico» esercitato su di essa dal pensiero di Locke e di Rousseau, il suo sviluppo era stato «condizionato dalla storia tedesca e dallo spirito tedesco» – egli faceva i nomi di Friedrich von Stein e Gerhard von Scharnhorst, insieme a Kant, Fichte ed Hegel – e il suo contenuto consisteva in realtà nella correlazione di due momenti fondamentali.

Il primo era quello della «libera e consapevole dedizione conforme al dovere ad una totalità già sussistente in virtù di storia, stato e nazione», cioè la libertà del singolo di servire «al proprio posto nella posizione che gli spetta» come «organo» della vita statale¹⁶⁴. La genealogia di questa libertà politica come «mistica dello stato» era eseguita con il consueto rimando, da un lato, alla psicologia culturale dei tedeschi, giacché la «dedizione ad una essenza sovra-individuale» era cifra della loro essenza e definiva la loro libertà come «disciplina voluta» e «dispiegamento dell'io nell'intero» e, dall'altro lato, al fatto che questa idea si era diffusa in un «mondo di staterelli» politicamente polverizzato, affermandosi

¹⁵⁹ *Ivi*, pp. 23-28.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ Cfr. *Id.*, *Die deutsche Idee von der Freiheit*, «Die Neue Rundschau», 27 (Januar 1916), ripubblicata parzialmente in *Id.*, *Deutscher Geist und Westeuropa*, cit., pp. 80-108. Al ciclo di incontri organizzati dal *Volksbildungswerk Urania* parteciparono anche Friedrich Naumann, Hugo von Hoffmansthal, Martin Spahn, Georg Simmel, Stefan Zweig ed Ernst Lissauer.

¹⁶² *Ivi*, p. 84.

¹⁶³ *Ivi*, pp. 89-93.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 94.

prima tra i governanti e poi tra il popolo ma sempre all'intero delle gerarchie politico-religiose preesistenti¹⁶⁵.

Il secondo momento della libertà tedesca era invece quello della «sfera di indipendenza» e di sviluppo personale del singolo, che doveva controbilanciare la sua partecipazione organica alla costituzione dello stato. E' a quest'altezza che Troeltsch riconosceva il portato dei «diritti umani francesi» e dell'«ideale inglese di indipendenza», che erano stati però rifiutati dai tedeschi in modo del tutto originale: costretti al «particolarismo» ed alla «sottomissione» politica, la loro dimensione spirituale non si concentrava sulle «questioni pubbliche» ma si ripiegava all'interno, «sulla libertà personale, sulla vitalità e profondità del pensiero, sulla fantasia e sulla poesia». Era questo il tratto umanistico, cosmopolitico e impolitico dei tedeschi su cui già Meinecke aveva richiamato l'attenzione e che però doveva essere mantenuto ben distinto dalla *fraternité*, l'idea di «una fratellanza mondiale indifferente dalle nazionalità»¹⁶⁶.

Per Troeltsch entrambi i lati dell'idea tedesca di libertà affondavano le loro radici nello spirito religioso tedesco, nella misura in cui la «concezione tedesca dello stato (*deutsche Staatsauffassung*)» e l'«individualismo culturale tedesco (*deutscher Bildungsindividualismus*)» erano da intendere come «secolarizzazioni» di forme di vita religiosa¹⁶⁷. Anche in virtù di questo nesso storico-ideale egli sottolineava la necessità di tenere insieme i due momenti, pena il loro irrigidirsi in formazioni unilaterali come «il comodo sottrarsi alle responsabilità o il potere dei burocrati»¹⁶⁸ di una obbedienza senza personalità oppure la deriva «sentimentale» e «politicamente indifferente» di un individualismo senza devozione. Queste due degenerazioni della libertà tedesca potevano infatti alimentare tanto il mito della Germania autoritaria, «pericolosa per il mondo», quanto quello della «antica» Germania impolitica dei poeti e dei filosofi¹⁶⁹, ossia le due narrazioni cui avevano potuto attingere le potenze nemiche nel *Kulturkrieg* contrapponendo lo spirito di Potsdam a quello Weimar.

In tal modo, però, Troeltsch voleva soprattutto mostrare che tutte le concezioni della libertà potevano degenerare, non solo quella tedesca, e che perciò, a maggior ragione, era doveroso comprenderle nel loro contesto storico-sistematico di provenienza. Ciò che rendeva lo spirito tedesco «qualcosa d'altro» rispetto a quello delle altre nazioni, ma al contempo ne assicurava il pieno diritto all'esistenza e all'affermazione, era l'idea tedesca della libertà, concepita in definitiva come «unità di popolo organizzata sulla base di una dedizione critica e al contempo conforme al dovere del singolo alla totalità, completata e rettificata dall'indipendenza e dall'individualità della libera formazione spirituale» – un concetto che era riassunto da Troeltsch con il motto «socialismo di stato e individualismo della cultura (*Staatsozialismus und Bildungsindividualismus*)», che doveva diventare il vessillo politico-culturale della Germania in guerra¹⁷⁰.

Concludendo, è bene ricordare come le considerazioni di Troeltsch formassero certo solo uno degli innumerevoli contributi della filosofia tedesca a quella imponente ermeneutica della guerra su cui conversero gli sforzi di intellettuali e professori guglielmini mobilitati in difesa della loro «patria spirituale». Al tempo stesso, però, quelle riflessioni sulla libertà tedesca, sulla concezione dello stato e sul problema di definire l'«essenza dei tedeschi» erano sintomatiche se non delle risposte, almeno degli interrogativi che agitavano il mondo

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 97.

¹⁶⁶ *Ivi*, pp. 98-99.

¹⁶⁷ *Ivi*, pp. 101-102. Quella «mistica tedesca dello stato» e quella «libera dedizione in dovere e coscienza» del singolo alla totalità erano infatti affini alla «devozione spontanea del credente alla chiesa», mentre l'«individualismo culturale» era parente dell'«interiorità religiosa di una fede del tutto personale» (*ibid.*).

¹⁶⁸ *Ivi*, pp. 94-95.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 99.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 103: «organisierte Volkseinheit auf Grund einer pflichtmäßigen und zugleich kritischen Hingabe des Einzelnen an das Ganze, ergänzt und berichtigt durch Selbständigkeit und Individualität der freien geistigen Bildung».

della cultura tedesca dell'epoca, quel poliedrico ed infuocato contesto storico-politico delle "Idee del 1914" entro cui soltanto l'elaborazione politica e filosofico-culturale di Ernst Cassirer può ricevere il suo pieno significato.

3.1.5 A pochi giorni dallo scoppio della guerra Thomas Mann scriveva con una certa emozione al fratello: «non bisogna essere grati per la sorte, del tutto inaspettata, di poter assistere a così grandi cose? Il mio sentimento fondamentale è un'enorme curiosità e, lo confesso, la più profonda simpatia per questa odiata Germania»¹⁷¹. A differenza dell'autore dei *Buddenbrook* o di moltissimi altri intellettuali e professori tedeschi, non si trova nelle opere edite o inedite né nell'epistolario un solo giudizio esplicito di Cassirer sul conflitto mondiale. E' un silenzio che suona assordante in una congiuntura segnata da un certo *horror vacui* del mondo della cultura in cui non si perdeva occasione per prendere la parola, e soprattutto sembra rendere inevitabilmente parziale l'impresa di rappresentare in modo documentato la vicenda cassireriana di questi anni decisivi¹⁷². Sappiamo che Cassirer non partecipò all'entusiasmo ed al giubilo vissuto dai suoi compatrioti all'esplosione della guerra, che la sua reazione fu invece sommessata, riposta e nervosa. In una lettera alla moglie Toni scritta in quei giorni di fibrillazione egli parlava di uno «stato d'animo molto depresso» e lo contrapponeva alla «mostruosa eccitazione» dei concittadini berlinesi¹⁷³. Friedrich Walter Lenz, uno degli editori del postumo *The Myth of the State* che all'epoca seguiva i corsi universitari cassireriani, raccontava di come «soltanto una volta» il filosofo avesse perso quella «serenità» e capacità di trasmettere la propria «pacatezza interiore» che caratterizzavano le sue lezioni: negli ultimi giorni di luglio, mentre sull'Europa si addensavano le nubi minacciose della guerra, Cassirer non si presentò puntuale, come di consueto, per tenere l'ultimo insegnamento del semestre, ma entrò in aula «in ritardo, irrequieto, esterrefatto» e annunciò la propria «indisponibilità» a tenere lezione «di fronte all'imminente sconvolgimento del mondo», congedandosi in tal modo dai suoi uditori che «si allontanarono in silenzio»¹⁷⁴.

Un approccio intento a ritrarre un Cassirer isolato, confinato nel privato conforto della cultura in attesa di tempi migliori, era presente anche nelle considerazioni biografiche di Gawronsky – «la sua intera natura era assolutamente contraria alla megalomania imperialista del militarismo prussiano»¹⁷⁵ – e contribuì a definirne un certo contorno canonico, apolitico e disimpegnato, come confermava ancora nel 1994 il giudizio piuttosto univoco dato dalla figlia Anne Appelbaum in un'intervista – «mio padre non era un patriota tedesco». Questa raccontava anche del modo in cui la madre, in un'occasione, avesse giustificato il fatto che, in netta controtendenza, la loro famiglia non avesse la consuetudine di esporre la bandiera «ad ogni vittoria tedesca»: «non c'è da sventolare nulla quando muore qualcuno. Io non sono per la guerra, ed anche tuo padre non è per la guerra»¹⁷⁶.

¹⁷¹ Lettera di Thomas Mann ad Heinrich Mann, 07. 08. 1913, in T. Mann, *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe*, Bd. 22, *Briefe II 1914-1923*, Fischer, Frankfurt a.M. 2004, p. 38; trad. it. cit., E. Alessiato, *Thomas Mann*, cit., p. 39.

¹⁷² Un timido indizio, per nulla risolutivo, era contenuto in una lettera a Natorp del 12 ottobre 1914, dove Cassirer rifletteva sul ferimento del figlio del filosofo marburghese ed osservava che «l'impressione di queste ultime settimane è stata per tutti noi toccante e illuminante, ma ciò non basta però a far dimenticare o a far sentire in modo meno grave la dimensione mostruosa delle disgrazie dei singoli» (cfr. *Lettera di Ernst Cassirer a Paul Natorp*, 12.10.1914 (Berlino), in *ECN* 18, n. 208, non pubblicata).

¹⁷³ Lettera di Ernst Cassirer a Toni Cassirer, 30. 07. 1914 (Berlino), in T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., pp. 114-115, ma anche cfr. *Lettera di Ernst Cassirer a Toni Cassirer*, 31. 07. 1914 (Berlino), in *ivi*, pp. 115-116.

¹⁷⁴ F. W. Lenz, *Erinnerungen an Ernst Cassirer*, «Monatshefte. A Journal Devoted to the Study of German Language and Literature», 40, 7 (November 1948), pp. 403-404. Non sappiamo quale corso seguisse Lenz, ma l'episodio è databile tra lunedì 27 e venerdì 31 luglio 1914.

¹⁷⁵ D. Gawronsky, *Ernst Cassirer*, cit., p. 23.

¹⁷⁶ W. Vögele (Hg.), «Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander». *Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 10. bis 12. Juli 1998*, Evangelische Akademie, Rehburg-Loccum 1999,

Anche di recente è stata richiamata l'attenzione sulla «stupefacente linearità» con cui il filosofo poté dedicarsi ai suoi studi negli anni della mobilitazione totale senza mai discostarsi dal «sentiero della ricerca filosofica»¹⁷⁷. Cassirer proseguiva senza interruzioni l'attività didattica presso la *Königliche Friedrich-Wilhelm-Universität*, dove aveva insegnato sin dal 1906 come *Privatdozent* e, dal febbraio 1914, come *Titularprofessor*, sempre però senza compenso¹⁷⁸. Gli insegnamenti cassireriani erano di solito ben frequentati – al *Kant-Kolleg* del semestre invernale 1911/1912 partecipavano ad esempio 150 uditori¹⁷⁹ – e tra gli studenti figuravano giovani promettenti come Walter Benjamin o il musicista Kurt Weill¹⁸⁰. Le sue lezioni si concentravano sui classici problemi della storia della filosofia moderna e della *Erkenntniskritik* oppure su autori come Platone e Leibniz, Kant e Fichte, ma in almeno due occasioni le *Vorlesungen* cassireriane sembravano recare l'impronta delle importanti ricerche in corso in quegli anni: nel semestre invernale del 1915/1916 con il corso su “L'idea di umanità nella storia spirituale tedesca da Lessing a Wilhelm von Humboldt” (*Der Humanitätsgedanke in der deutschen Geistesgeschichte von Lessing bis zu Wilhelm von Humboldt*)¹⁸¹ ed in quello del 1916/1917 su “Problemi e tendenze della storia spirituale tedesca da Leibniz alla morte di Goethe” (*Probleme und Tendenzen der deutschen Geistesgeschichte von Leibniz bis zu Goethes Tod*).

Presso l'Ateneo berlinese, però, a Cassirer sarebbe sempre rimasta preclusa ogni prospettiva di inserimento nel ruolo dei professori ordinari. Sebbene crescessero la fama dei suoi corsi ed i suoi meriti scientifici, riconosciuti ad esempio con il conferimento nel 1911 da parte della Università di Heidelberg della medaglia “Kuno Fischer” per le indagini sull'*Erkenntnisproblem*¹⁸², era sintomatico che la sola occasione concreta giungesse nel 1913 dall'Università di Harvard per un incarico annuale di docenza¹⁸³. A Berlino non ebbe invece alcun esito l'unica iniziativa promossa in tal senso dai suoi colleghi, quando nell'inverno 1917 la *Philosophische Fakultät* si attivò con una mozione rivolta al ministero competente. Uno dei promotori, Benno Erdmann, aveva giustificato l'iniziativa sostenendo che Cassirer «si era guadagnato da tempo una cattedra da ordinario, e soltanto la sua origine ed il suo partito filosofico gli erano stati d'impedimento»¹⁸⁴.

p. 185. L'intervista fu registrata il 14 ottobre 1994 a New York dal giornalista Patrick Conley e fu trasmessa il 9 aprile 1995 dalla radio *Hessischer Rundfunk* in una puntata commemorativa per il cinquantesimo anniversario della morte del filosofo, a cui parteciparono John Krois, Sybille Krämer ed Heinz Paetzold. Oltre alla testimonianza della figlia Anne Appelbaum, furono mandate in onda anche le interviste di Hans-Georg Gadamer, Raymond Klibansky e Paul Oskar Kristeller.

¹⁷⁷ T. Meyer, *Ernst Cassirer*, cit., p. 62.

¹⁷⁸ Cfr. *UAHU*, Phil. Fak. 1439, Bl. 37.

¹⁷⁹ J. M. Krois, *Zum Lebensbild Ernst Cassirers (1874-1945)*, «Internationale-Ernst-Cassirer-Gesellschaft Website», <http://www1.uni-hamburg.de/cassirer/intro/krois.html>, accesso effettuato il 13.01.2013, ore 22.00. Altri due interessanti profili biografici curati dallo studioso americano sono *Ernst Cassirer*, in Id. – G. Lohse – R. Nicolaysen (Hg.), *Die Wissenschaftler Ernst Cassirer, Bruno Snell, Siegfried Landshut*, Verlag Verein für Hamburgische Geschichte, Hamburg 1994 e Id., *Ernst Cassirer (1874-1985). Eine Kurzbiographie*, in *ECN* 18, pp. XXI-XLIV.

¹⁸⁰ Lo si evince anzitutto da una cartolina del 14 maggio 1915 di W. Benjamin, *Gesammelte Briefe. Sechs Bänden*, hrsg. v. T. W. Adorno Archiv, Bd. 1, 1910-1918, hrsg. v. C. Götde u. H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, p. 266. Per quanto riguarda Weill, il giovane musicista raccontava in alcune lettere al fratello Hans di aver seguito brillanti lezioni sulla filosofia greca, su Giordano Bruno e Spinoza (cfr. K. Weill, *Briefe an die Familie. 1914-1950*, hrsg. v. L. Symonette u. E. Juchem unter Mitarb. v. J. Schebera, Metzler, Stuttgart 2000, pp. 149, 221, 226, 223 (lettere del 9 maggio 1918, 9 maggio 1919, 22 maggio 1919, 27 giugno 1919).

¹⁸¹ Il testo della lezione è conservato in *GEN MSS* 98, Series II, Box 42, Folder 840 [Envelope #120].

¹⁸² Cassirer devolve la somma alla croce rossa internazionale (D. Gawronsky, *Ernst Cassirer*, cit., p. 22).

¹⁸³ T. Meyer, *Ernst Cassirer*, cit., p. 61; T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., pp. 109-110.

¹⁸⁴ *Kommissionssitzung betr. die Angelegenheit eines Privatdozenten. Am Sonnabend 24. November 1917*, in *UAHU*, Phil. Fak. 1439, Bl. 193. La mozione fu discussa da una commissione composta da Benno Erdmann, Ernst Troeltsch, Alois Riehl, Carl Stumpf e il decano Eduard Norden ed approvata nel consiglio di facoltà del 17 gennaio 1918 (cfr. *Protokoll der Fakultätssitzung von 17. Januar 1918*, in *UAHU*, Phil. Fak. 35, Bl. 91). Pochi giorni dopo aver ricevuto la proposta per la cattedra di filosofia dell'Università di Amburgo, Cassirer commentava scettico: «anche la proposta unanime di Berlino di farmi professore straordinario non ha avuto

Più in generale, era lo stesso Cassirer a ricordare a Görland nel settembre del 1918 con la consueta imperturbabilità la «forte resistenza» nei suoi confronti che «ancora» si faceva sentire «negli “influenti” circoli accademici»¹⁸⁵, mentre ad una missiva di William Stern, in cui il futuro collega psicologo gli prefigurava con le dovute cautele una chiamata in ruolo presso la neonata università di Amburgo, rispondeva: «non abbia timore di avermi turbato con l'aspettativa di una speranza indeterminata, giacché in questo ambito, anche dopo esperienze recenti, ho superato ormai speranze e, quindi, anche delusioni»¹⁸⁶. Va perciò ricordato come all'attività universitaria si affiancassero frequenti rapporti didattici e scientifici con alcune prestigiose istituzioni di alta formazione della comunità ebraica e come, in questo, un ruolo di mediazione fosse giocato senz'altro da Hermann Cohen, che dopo l'*Emeritierung* e il pensionamento nel 1912 si era trasferito a Berlino per insegnare presso la *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*. Fondato nel 1872¹⁸⁷, l'Istituto per la scienza dell'ebraismo era un prestigioso centro di insegnamento e di studio del pensiero ebraico, a cui nel corso del tempo collaborarono studiosi come Moritz Lazarus, Heymann Steinthal e Leo Baeck. Lo stesso Ernst Cassirer fece parte del consiglio direttivo dell'Istituto, dove tra l'altro il 13 marzo del 1916 tenne la già menzionata conferenza *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*. Il filosofo figurava anche tra i fondatori e membri del comitato scientifico della *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, nata nel febbraio del 1919 da un sollecitazione lanciata poco più di un anno prima da Franz Rosenzweig e Cohen, anche se quest'ultimo non poté poi assistere alla nascita dell'istituzione, visto che morì il 4 aprile del 1918¹⁸⁸.

Sarebbe tuttavia unilaterale concludere, anche sulla scorta delle testimonianze presentate, che la ricchezza dell'attività intellettuale in tempo di guerra fosse rivelatrice di un atteggiamento «escapistico» del *Privatgelehrte* Cassirer, del suo tacito disimpegno e ripiegamento dall'infuriare dello scontro tra le armi e tra gli «spiriti»¹⁸⁹, del suo bisogno di «fuggire dall'immagine deformata della Germania» e di «cercare conforto nella *Bildung*» goethiana¹⁹⁰. A dispetto di una certa immagine tramandata, alcuni episodi più o meno noti della sua biografia fanno invece ritenere che, in quegli anni difficili, il filosofo avvertisse in

successo, come mi si dice, per motivi economici» (cfr. *Lettera di Ernst Cassirer ad Albert Görland*, 12.06.1919 (Berlino), in *ECN* 18, n. 254, non pubblicata). Finì in modo simile in occasione della riassegnazione delle cattedre di Erdmann e di Troeltsch, rispettivamente nel 1921 e nel 1923: nel primo caso, si agitava di nuovo lo «spettro» del neokantismo marburghese (cfr. la lettera firmata dai tre *Privatdozenten* Hofmann, Rupp e Vierkandt del 5 febbraio 1921, in *UAHU*, Phil. Fak. 1469, Bl. 213); nel secondo, a causa dei conflitti tra le fazioni della facoltà – una maggioranza a favore di Husserl ed una minoranza di Cassirer – si decise di lasciare il posto vacante *sine die* (cfr. *Lettera di Ernst Cassirer a Toni Cassirer*, 28.12.1923 (Amburgo), in T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., p. 148 e *Protokoll der Fakultätssitzung von 14. Juni 1923*, *UAHU*, Phil. Fak. 36, Bl. 214). Anche un estremo tentativo nel 1930 per chiamare Cassirer a Berlino sull'ormai vecchia cattedra di Troeltsch non ebbe successo (cfr. il verbale della commissione di facoltà del 13 febbraio 1930, *UAHU*, Phil. Fak. 1474, Bl. 368). L'allievo Friedrich Walter Lenz raccontava nelle sue memorie come nel corso di un esame sostenuto da una sua compagna di studi un professore berlinese fosse sbottato leggendo sul libretto il nome del *Privatdozent* (cfr. F. W. Lenz, *Erinnerungen an Ernst Cassirer*, cit., p. 403). Erano dure anche le parole della moglie, che ricordava come nessuno dei colleghi berlinesi di Cassirer avesse mai assistito ad una sua lezione, ad eccezione di Max Dessoir (cfr. T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., p. 109). E' insomma fuori di dubbio che il filosofo non avesse trovato condizioni favorevoli nel contesto accademico della pur amata Berlino.

¹⁸⁵ *Lettera di Ernst Cassirer ad Albert Görland*, 01.09.1918 (Berlino), in *ECN* 18, n. 240, p. 34.

¹⁸⁶ *Lettera di Ernst Cassirer a William Stern*, 30.05.1919 (Berlino), in *ECN* 18, n. 252, p. 36.

¹⁸⁷ Le attività dell'Istituto furono interrotte nel 1942 dal regime nazionalsocialista. La sua sede, situata a Berlino nella Tucholskystraße 9 (già Artilleriestraße 14) e ribattezzata *Leo Baeck Haus*, ospita dalla fine degli anni Novanta del secolo scorso un archivio, una biblioteca specializzata e il *Zentralrat der Juden in Deutschland* (cfr. V. Gerhardt – R. Mehring – J. Rindert (Hg.), *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946*, Akademie Verlag, Berlin 1999, pp. 141-143 e I. Kaufmann, *Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (1872 - 1942)*, Hentrich & Hentrich, Teetz 2006).

¹⁸⁸ T. Meyer, *Ernst Cassirer*, cit., pp. 80-81.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 62.

¹⁹⁰ G. Spada, *Introduzione*, cit., p. 5. Più in generale, sul ritratto apolitico e disimpegnato di Cassirer si vedano le considerazioni introduttive a questo lavoro.

misura crescente l'esigenza di individuare una forma specifica di impegno politico-filosofico che fosse però al contempo coerente con la propria impostazione intellettuale.

In quest'ottica, non stupisce anzitutto che, dopo essere stato dichiarato inabile al combattimento per ragioni di salute, Cassirer decidesse di prestare servizio volontario come insegnante di lingua e letteratura tedesca presso il Grünewald Realgymnasium – oggi Walter-Rathenau-Schule – per l'anno scolastico 1914-1915. Le memorie di uno degli studenti di quella «temuta» *Untersekunda*¹⁹¹, lo studioso di pedagogia di origine ebraica Ernst Simon, recano traccia di quelle indimenticabili lezioni su Schiller e l'educazione estetica, tenute verosimilmente in parallelo alla stesura del corrispondente capitolo di *Freiheit und Form*, come pure di un compito a casa sulla “pudicizia dell'artista” al cui centro, singolarmente, c'erano Goethe e il problema della forma¹⁹².

A partire dall'inverno 1915-1916 e fino almeno al conferimento della *Verdienstkreuz für Kriegshilfe*, la medaglia al valore civile ricevuta nell'agosto del 1918, Cassirer fu però attivo nella sezione francese della *Auslandstelle* del *Kriegspresseamt* di Berlino¹⁹³, l'ufficio stampa estera della *Oberste Heeresleitung*, il comando di stato maggiore dell'esercito tedesco¹⁹⁴. E' questa una vicenda che ci riporta al problema dell'immagine della Germania e della politica di comunicazione del *Reich* in tempo di guerra, in particolare all'esigenza di sviluppare una moderna attività di propaganda soprattutto dopo la campagna sferrata dalle potenze nemiche in seguito ai fatti del Belgio. All'efficienza della comunicazione tedesca non giovavano infatti la frammentazione e lo scarso coordinamento degli organismi dediti alla sorveglianza e all'influenza sulla stampa di guerra, operazioni che, nonostante alcuni tentativi di accentramento delle competenze sollecitate dai vertici militari nella seconda fase del conflitto¹⁹⁵, erano svolte da almeno quattro uffici differenti, dislocati presso il ministero degli esteri e gli stati maggiori della marina e dell'esercito¹⁹⁶.

Per quanto riguardava quest'ultimo, fu inizialmente un *Presse- und Propagandasamt* attivo come sistema informativo in raccordo con i servizi segreti, mentre una successiva riorganizzazione del 14 ottobre 1915 comportò l'istituzione di un *Kriegspresseamt*, un ufficio stampa di guerra autonomo, con l'intenzione di approfondire la consueta politica di censura su notizie inopportune e di «influsso sulla stampa»¹⁹⁷. Questa struttura aveva come attività principale quella di condizionare l'opinione pubblica «nel *Reich* tedesco e nei paesi

¹⁹¹ Cfr. T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., p. 118. Si tratta della classe dei giovani tra i quindici e i sedici anni d'età.

¹⁹² E. Simon, *Selbstdarstellung*, in L. J. Pongratz (Hg.), *Pädagogik in Selbstdarstellungen*, 2 Bde., Meiner, Hamburg 1975, Bd. 1, pp. 283-285. Cfr. anche la *Lettera di Ernst Simon a Else Lasker-Schüler*, 16. 12. 1940, in Id., *Sechzig Jahre gegen den Strom. Briefe von 1917-1984*, hrsg. v. Leo-Baeck-Institut, Jerusalem-Tübingen, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, pp. 112-113.

¹⁹³ Cfr. T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., p. 119; *Lettera di Ernst Cassirer a Paul Natorp*, 01.01.1917 (Berlino), in *ECN* 18, n. 226, p. 31; *Kommissionssitzung betr. die Angelegenheit eines Privatdozenten. Am Sonnabend 24. November 1917*, in *UAHU*, Phil. Fak. 1439, Bl. 189. Dello stesso avviso sono anche J. M. Krois, *Ernst Cassirer (1874-1985). Eine Kurzbiographie*, cit., p. XXVI e C. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie*, cit., Bd. 1, p. 129, n. 331. Del tutto fuorvianti sono invece le informazioni presentate da T. Meyer, *Ernst Cassirer*, cit., pp. 62-64.

¹⁹⁴ In un documento d'archivio si parla del *Kriegspresseamt* come di un ufficio alle dipendenze della *Oberste Heeresleitung* (OHL), il comando di stato maggiore dell'esercito tedesco in guerra (cfr. *BArch*, R 901/72784, *Korrespondenz über Wochenberichte (Juli 1915–April 1917)*, Bl. 203), ma cfr. almeno N. O. Eversdijk, *Kultur als politisches Werbemittel. Ein Beitrag zur deutschen kultur- und pressepolitischen Arbeit in den Niederlanden während des Ersten Weltkrieges*, Waxmann, Münster 2010, p. 52.

¹⁹⁵ La *Oberste Heeresleitung* tentò senza successo di istituire una *Zentralstelle* che unificasse tutti i servizi di informazione e propaganda rivolti all'interno e all'esterno del *Reich* per «aumentare il proprio influsso sulla politica delle informazioni» (cfr. *ivi*, pp. 53-54).

¹⁹⁶ Lo si evince ad esempio da una lettera circolare del 17 novembre 1916 inviata a tutti gli enti di propaganda, ossia la *Presseabteilung des Admiralstabes der Marine*, il *Kriegspresseamt* presso la *Oberste Heeresleitung*, la *militärische Stelle des Auswärtigen Amtes* e la *Zentralstelle für Auslandsdienst* (cfr. *BArch*, R 901/71989, *Abteilung Pressekontrolle – Korrespondenz (Februar 1916–Januar 1918)*, Bd. 4, Bl. 43).

¹⁹⁷ F. Altenhöner, *Kommunikation und Kontrolle. Gerüchte und städtische Öffentlichkeiten in Berlin und London 1914/1918*, Oldenburg, München 2008, p. 55.

alleati con resoconti militari e con mezzi di propaganda» e di «osservare la stampa straniera e l'orientamento dei rappresentanti stranieri della stampa», senza perciò venir meno all'originario compito di servizio informazioni per lo stato maggiore¹⁹⁸. Il *Kriegspresseamt* era quindi articolato in tre sezioni principali: una *Auskunftsstelle*, rinominata *Inlandstelle* e rivolta alla stampa interna; una *Oberzensurstelle*, interfaccia per tutti gli attori in gioco – comandi della marina e dell'esercito, ministero degli esteri e della guerra – che impartiva le linee guida per l'attività di censura negli uffici stampa militari e civili; una *Auslandstelle*, infine, che si occupava dei giornali stranieri, seguendo «le prese di posizione della stampa neutrale e nemica» e valutandole ai fini della «propaganda interna»¹⁹⁹, ed era organizzata in sotto-sezioni corrispondenti alle principali aree geografiche poste sotto osservazione²⁰⁰.

In quest'ultimo ufficio Cassirer fu operativo prima come lettore e poi come direttore effettivo della sezione dedicata alla Francia. Il suo lavoro consisteva nel prendere in esame quotidiani e riviste, valutarli e selezionarne estratti con cui confezionare tanto dei resoconti periodici per le autorità militari quanto dispacci per la stampa nazionale, adeguatamente trattati per esercitare un controllo dell'informazione soprattutto sullo stato dei combattimenti. Era un lavoro intenso, svolto talvolta anche nei giorni festivi²⁰¹, che però consentiva al filosofo di toccare con mano la grande macchina della propaganda ufficiale del *Reich*. Se si pensa a quanto Cassirer avrebbe scritto in *The Myth of the State* molti anni più tardi, parlando di un «riarmo spirituale» in Germania precedente a quello vero e proprio cui sarebbe seguita l'ascesa del nazismo²⁰², non sarebbe fuori luogo affermare che egli si poteva riferire anche all'esperienza personale avuta negli uffici della propaganda guglielmiana di trent'anni prima²⁰³. Sebbene sia invece poco verosimile che il filosofo abbia potuto maturare in anticipo la convinzione che la Germania avrebbe perduto la guerra, come si è sostenuto²⁰⁴, è certo che il lavoro nel *Kriegspresseamt* offrì a Cassirer, a differenza della gran parte dei suoi concittadini, uno sguardo privilegiato e non filtrato sulla situazione politico-militare internazionale, lasciando un'impronta sulla sua condotta intellettuale di quegli anni.

In realtà, fin dal 1912 Cassirer si era accostato al *Verband für internationale Verständigung*²⁰⁵, un'associazione che, forte del sostegno della «Frankfurter Zeitung», il grande quotidiano liberale, si riconosceva in una politica di conciliazione (*Verständigungspolitik*) e propugnava la creazione di «un nuovo ordine politico delle

¹⁹⁸ A. Lindner-Wirsching, *Patrioten im Pool. Deutsche und französische Kriegsberichtserstatte im Ersten Weltkrieg*, in U. Daniel (Hg.), *Augenzeugen. Kriegsberichterstattung vom 18 zum 21 Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, p. 116. Dopo le dimissioni di Bethmann Hollweg ed il crescente rilievo politico acquisito dalla giunta militare, il *Kriegspresseamt* sarebbe divenuto una «postazione di propaganda di politica interna» (cfr. O. Eversdijk, *Kultur als politisches Werbemittel*, cit., p. 53).

¹⁹⁹ W. Deist, *Militär, Staat und Gesellschaft. Studien zur preußisch-deutschen Militärgeschichte*, Oldenburg, München 1991, p. 143. L'attività della *Auslandstelle* consisteva nella redazione di bollettini e di resoconti sulla stampa estera ad utilizzo interno, talvolta confidenziale: le «Deutsche Kriegsnachrichten», la «Deutsche Kriegswochenschau» e soprattutto le «Eindrücke aus der Auslandspresse», resoconti bisettimanali sulla stampa straniera suddivisi per nazione e contenenti notizie militari, politiche ed economiche.

²⁰⁰ A questi dipartimenti se ne aggiunsero nei mesi seguenti uno dedicato all'«insegnamento patrio» (*Vaterländischer Unterricht*) ed al sostegno del morale dei soldati, ed una *Feldpressestelle* rivolta ai giornalisti dei paesi neutrali ed alleati (cfr. N. O. Eversdijk, *Kultur als politisches Werbemittel*, cit. p. 53).

²⁰¹ Lettera di Ernst Cassirer a Paul Natorp, 01.01.1917 (Berlino), cit., p. 31.

²⁰² MS, pp. 277-278; trad. it., p. 477 (sulla stessa lunghezza d'onda il manoscritto *The Myth of the State. Its Origin and Its Meaning. Third Part. The Myth of the Twentieth Century*, in ECN 9, pp. 201-202).

²⁰³ Questa connessione è stata suggerita anche nel bel saggio di M. Hänel, *Exclusions and Inclusions of a Cosmopolitan Philosopher*, cit., pp. 121-122.

²⁰⁴ Cfr. T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., p. 119.

²⁰⁵ Dell'adesione di Cassirer all'associazione parlano i lavori di H-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1849-1914*, Beck, München 1995, p. 1108; T. Meyer, *Ernst Cassirer*, cit., p. 65; M. Hänel, *Exclusions and Inclusions of a Cosmopolitan Philosopher*, cit., pp. 120-121 e Id., *Ernst Cassirers Kampf um die Erinnerung – im Exil und zuvor*, in *Nationalismus in den Kulturwissenschaften*, Bd. 2, *Leitbegriffe – Deutungsmuster – Paradigmenkämpfe. Erfahrungen und Transformationen im Exil*, hrsg. v. H. Lehmann u. O. G. Oexle unt. Mitw. v. M. Matthiesen und M. Staub, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, pp. 334-335.

relazioni internazionali» attraverso l'estensione delle pratiche dell'«arbitrato internazionale» e della stipula di «trattati tra nazioni per diffondere le garanzie di una pace mondiale»²⁰⁶. L'istituzione, il cui motto era *pro patria per orbis concordia*, prendeva le distanze tanto dalla foga nazionalista e dall'«alcolismo politico» dello *Alldeutscher Verband* quanto dal pacifismo disarmato e «incondizionato», senza celare un impianto moderato, patriottico e tipicamente impolitico²⁰⁷. Non è da escludere che la vicinanza di Cassirer all'associazione fosse anche una delle vie di fuga dalle «resistenze» incontrate nel contesto berlinese, che egli poteva intraprendere forte della sua indipendenza economica e con lo sguardo rivolto al livello più ampio delle relazioni politico-culturali internazionali, condividendo in tal modo la sorte di molti intellettuali ebrei e tedeschi²⁰⁸. E' certo, però, che il contatto con il *Verband für internationale Verständigung* può offrire un indizio importante sulle sue posizioni in politica estera²⁰⁹.

Del resto, in tempo di guerra a Cassirer non mancavano affatto occasioni per intrattenersi su questioni d'attualità e formare le proprie vedute politiche. Oltre alla vicinanza al cugino Paul Cassirer, figura di rilievo del mondo artistico e promotore della *Berliner Sezession*, che poi aderì alla scissione del partito della social-democrazia indipendente²¹⁰, il filosofo era in contatto con Kurt Riezler, «giovane studioso avviato nella carriera diplomatica»²¹¹ e all'epoca stretto collaboratore del cancelliere del *Reich* Bethmann Hollweg. E proprio in una voce dei suoi controversi diari, datata il 12 dicembre 1914, Riezler annotava di aver discusso «a lungo» con Cassirer sul «futuro dello spirito tedesco» e sul «problema del senso della storia mondiale», sulla «vocazione tedesca» e soprattutto sulle «oscillazioni tra forma e libertà» nella storia culturale della Germania – un dettaglio importante che consente di far

²⁰⁶ Questo si legge nello *Aufruf zur Begründung eines Verbandes für internationale Verständigung* del maggio 1910, siglato tra gli altri da Cohen, Troeltsch, Ernst Haenckel ed Adolf von Harnack (cfr. la versione pubblicata in «Die christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände», 24, 34 (25.08.1910), pp. 815-816 che menziona ventitré sostenitori dell'appello). Fondata l'11 giugno del 1911 a Francoforte su iniziativa di Walther Schücking, Otfried Nippold e Alfred Hermann Fried – un esponente del partito liberale progressista, un professore di diritto presso l'Ateneo francofortese ed un intellettuale premiato in seguito per la sua attività con il Nobel per la Pace – l'associazione era in collegamento con analoghe esperienze francesi, inglesi ed americane come la *Conciliation internationale* e la *American Association for International Conciliation* e vi figuravano personalità come Natorp e Cohen, Max Weber, Troeltsch e Karl Lamprecht, Friedrich Naumann e Hugo Preuß. Sulla genesi storico-politica e sugli indirizzi generali dell'Associazione il riferimento principale è ancora R. Chickering, *A voice of moderation in Imperial Germany. The "Verband für internationale Verständigung" 1911-1914*, «Journal of Contemporary History», 8 (1973), pp. 147-164, ripubblicato in Id., *Krieg, Frieden und Geschichte. Gesammelte Aufsätze über patriotischen Aktionismus, Geschichtskultur und totalen Krieg*, Steiner, Stuttgart 2007, pp. 15-30.

²⁰⁷ O. Nippold, *Ziele und Aufgaben des Verbandes für internationale Verständigung*, Kohlhammer, Stuttgart 1913, pp. 8-11, il quale dichiarava che «impegnarsi per una politica tedesca di pace non significava mancare di patriottismo, ma era segno di un amore ben ponderato per la patria» (*ibid.*).

²⁰⁸ Sulla difficile posizione degli ebrei tedeschi in quegli anni, tacciati genericamente di «internazionalismo» ed incompatibilità con un germanesimo radicato nella «zolla» del *Reich* guglielmino, cfr. D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente*, cit., pp. 93-112 e, più in generale, la monografia di U. Sieg, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Akademie Verlag, Berlin 2001.

²⁰⁹ Nel convegno amburghese della *Internationale-Ernst-Cassirer-Gesellschaft*, svoltosi nell'ottobre del 2012, Jörn Bohr richiamava l'attenzione su un singolare documento, risalente al 17 marzo del 1918. Si tratta di un giornale satirico che era stato redatto in occasione delle nozze d'oro degli zii Julius e Julie Cassirer ricalcando fedelmente l'impaginazione di un noto foglio d'epoca, il «Deutsche Kriegszeitung», ma con notizie ed avvisi di fantasia. Uno di questi concerne proprio Ernst Cassirer, del quale si annuncia una finta conferenza – con i biglietti già esauriti – presso il *Deutsch-nationaler Verein* sul tema «Belgio e Francia settentrionale. Una pretesa tedesca». In quest'episodio scherzoso si potrà forse leggere l'esatto capovolgimento umoristico delle vedute politiche cassireriane (il documento è ora reperibile su un *website* contenente materiali d'interesse storico-biografico sulle famiglie «Cassirer and Cohen. Histories, relatives and descendants», http://genealogy.metastudies.net/ZDocs/Cassirer/Kriegszt_1918/index.html, accesso effettuato il giorno 14.01.2013, ore 16.15).

²¹⁰ Cfr. M. Hänel, *Exclusions and Inclusions of a Cosmopolitan Philosopher*, cit., p. 124.

²¹¹ T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., p. 116.

risalire la nota problematica cassireriana al clima politico-culturale dei primi mesi di guerra²¹². E' certo inoltre che l'autore di *Freiheit und Form* prendesse parte anche alle famose *Sonntagsspaziergängen*²¹³, le passeggiate che si svolgevano due volte al mese attraverso Grünewald, il quartiere di Berlino ovest del *Bildungsbürgertum* e che riunivano personalità come Troeltsch, lo storico Otto Hintze e l'economista Heinrich Herkner o, con minore assiduità, l'"industriale filosofo" Walther Rathenau o gli alti ufficiali Wilhelm Groener, Walter Reinhardt, Hans von Haefen e a cui, talvolta, si aggiungevano i colleghi vicini ad Hans Delbrück. Sebbene non sia possibile allineare in modo immediato la posizione cassireriana a quella del pur variopinto *Meinecke-Kreis*, quel contatto con esponenti dei massimi livelli del mondo politico, economico e militare dell'epoca non poteva lasciare indifferente il filosofo e doveva favorire invece uno scambio intellettuale e politico sui grandi temi dell'attualità.

In questo contesto, quindi, non può più stupire che Cassirer – come è stato giustamente sottolineato – «abbia sostenuto in modo mirato determinate iniziative politiche» promosse da professori e intellettuali tedeschi in tempo di guerra, «mentre altre invece no»²¹⁴. Il suo nome compariva, ad esempio, tra i firmatari della *Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches* del 16 ottobre del 1914, su cui ci siamo già soffermati. Si tratta di un episodio poco noto e che certo non va sovradimensionato: questo sintetico appello, sottoscritto da due terzi degli accademici del *Reich*, era stato concepito come gesto di solidarietà nazionale e contributo della componente universitaria alla *Burgfriedenpolitik*, piuttosto che come espressione di consenso su particolari contenuti politici. Nondimeno, nelle battute introduttive della conferenza tenuta nel marzo del 1916 presso la *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* Cassirer richiamava proprio la tesi principale della *Erklärung*, polemizzando contro la strategia adoperata dalla propaganda avversaria per delegittimare la posizione tedesca²¹⁵, vale a dire la contrapposizione tra le due Germanie, quella cosmopolita di Goethe e di Kant e quella della prussiana di Bismarck e del militarismo. Nulla lascia pensare che il filosofo abbia condiviso, anche solo in modo episodico, i toni ed i contenuti della furiosa spiritualizzazione del militarismo tedesco, a cui invece – come abbiamo visto – si dedicò buona parte della pubblicistica dell'epoca. Cassirer però non poteva nemmeno condividere l'idea, diffusa dalla propaganda alleata, che non si potesse parlare della cultura spirituale tedesca come di una forma unitaria, ed è del tutto significativo che anche alcuni decenni dopo, in una redazione inedita di *The Myth of the State* del 1944-1945, egli criticasse ancora una volta i tendenziosi tentativi di sdoppiare e naturalizzare, irrigidire e reificare l'immagine culturale della Germania²¹⁶.

Si può però anche menzionare un'altra firma importante e forse più impegnativa, vale a dire quella siglata dal filosofo nell'immediato dopoguerra sulla *Kundgebung deutscher Hochschullehrer* del 4 giugno del 1920²¹⁷. L'appello era stato pubblicato sulla «Frankfurter

²¹² K. Riezler, *Tagebücher, Aufsätze, Dokumente*, eingel. u. hrsg. v. K. D. Erdmann, «Deutsche Geschichtsquellen des 19. und 20. Jahrhunderts», Bd. 48, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, pp. 233-234.

²¹³ Si evince da una lettera di Troeltsch ad Heinrich Rickert del 22 gennaio 1917 (cfr. F. W. Graf (Hg.), *Ernst Troeltschs Briefe an Heinrich Rickert*, «Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft», VI, 1991, p. 119) ma anche da un'esplicita menzione nelle memorie di F. Meinecke, *Erinnerungen*, cit., p. 160.

²¹⁴ C. Möckel, *Ponjatje gosudarstva v nemeckom idealisme?*, cit., pp. 288-289.

²¹⁵ *DISP*, pp. 4-5.

²¹⁶ Cfr. E. Cassirer, *The Myth of the State. Its Origin and Its Meaning. Third Part. The Myth of the Twentieth Century*, in *ECN* 9, pp. 193-194.

²¹⁷ Sembra che Cassirer sia intervenuto, nell'immediato dopoguerra, anche nel caso Eugene Leviné, il politico comunista leader della seconda repubblica dei consigli di Monaco, arrestato il 1 maggio 1919 dai *Freikörper* dopo la repressione del movimento. Il filosofo avrebbe firmato il 19 maggio 1919 un telegramma insieme ad Albert Einstein, Adolf Grabowsky, Hugo Haase e Maximilian Harden, in cui si chiedeva al tribunale di rimandare il pronunciamento definitivo ad un momento politico meno confuso. Leviné fu comunque giustiziato ai primi di giugno del 1919. L'episodio è menzionato per la prima volta in D. Lipton, *The Dilemma of a Liberal Intellectual*, cit., p. 72 e poi ripreso sino a S. Grundmann (Hg.), *Einsteins Akte. Wissenschaft und Politik* –

Zeitung» pochi mesi dopo il fallito putsch di Wolfgang Kapp riunendo il fronte minoritario dei professori universitari che si riconoscevano nella giovane repubblica di Weimar e che annoverava, tra gli altri, esponenti di spicco del *Weimarer-Kreis*²¹⁸ come Max Weber, Hugo Preuß, Ernst Troeltsch, Hans Delbrück, Lujo Brentano ed Adolf von Harnack. Il testo deplorava, in particolare, la «pericolosa estraneità tra le università e la nazione» ed il fatto che sotto il vessillo della libertà accademica si nascondessero «la critica distruttiva ed il rifiuto sterile del nuovo ordine politico», con l'obiettivo di contrastare l'opinione diffusa, e piuttosto fondata, che il mondo accademico tedesco fosse uno dei covi della reazione anti-repubblicana²¹⁹.

Con questo passo, in un certo senso, si chiudeva un cerchio. *Outsider* fino al crollo del Reich guglielmino e subito dopo professore ordinario presso la cattedra di filosofia dell'Università di Amburgo²²⁰, Cassirer aveva trovato nella democrazia weimariana una nuova patria politica e spirituale, e questo poteva chiarire anche il suo crescente coinvolgimento in iniziative pubbliche, culminato con le note prese di posizione in difesa del costituzionalismo repubblicano negli anni del rettorato e del prorettorato amburghese alla fine degli anni Venti²²¹. A dispetto però di quanto si sia per lo più raccontato nella storia della ricezione della sua filosofia, questo progressivo impegno non aveva avuto nulla di improvvisato, né era stato mosso da una passione estemporanea o dall'urgenza provocata da uno stato di cose eccezionali, ma seguiva invece il filo rosso di una condotta intellettuale che Cassirer aveva maturato e manifestato sin dagli anni della Grande Guerra, quando si era risolto a prendere la parola nel dibattito sulle "Idee del 1914". Si trattava di un impegno filosofico-politico e culturale il cui portato più notevole, al di là dei diversi episodi più o meno noti della sua biografia di cui si è voluto render conto, erano senz'altro gli studi di *Freiheit und Form* sulla storia spirituale della Germania.

3.1.6 Se le "Idee del 1914" sono state definite «il contributo della filosofia tedesca alla prima guerra mondiale»²²², le riflessioni di *Freiheit und Form* costituivano, a loro volta, l'apporto di Ernst Cassirer a quell'infuocata discussione sul passato, il presente e il futuro

Einsteins Berliner Zeit, Springer, Berlin/Heidelberg 1998, p. 401 e T. Meyer, *Ernst Cassirer*, cit., p. 80. C'è però forse una possibilità che il firmatario dell'appello fosse Paul Cassirer, all'epoca vicino a Haase, Kautsky, Hilferding, Eisner e Lissauer, e che proprio in quei giorni si trovava a Monaco con la moglie, la quale però non menziona l'episodio (cfr. T. Durieux, *Eine Tür steht offen. Erinnerungen*, Herbig, Berlin 1954, pp. 216-230).

²¹⁸ L'espressione è tratta dal classico studio di H. Döring, *Der Weimarer Kreis – Studien zum politischen Bewußtsein verfassungstreuer Hochschullehrer in der Weimarer Republik*, Hain, Meisenheim a.Glan 1975.

²¹⁹ L'appello era stato sollecitato dal dibattito svoltosi al congresso straordinario degli studenti di Dresda il 16-20 maggio 1920 in vista delle elezioni per il Reichstag del 6 giugno 1920, in cui la fazione più conservatrice aveva avanzato la proposta di escludere dalla rappresentanza studentesca gli allievi "stranieri", e tra questi gli ebrei. Estratti dell'appello uscirono il 30 maggio 1920 sul «Berliner Tageblatt» con il titolo *Kundgebung deutscher Hochschullehrer für die republikanische Verfassung* e sulla «Vossische Zeitung» con il titolo *Für die demokratische Verfassung. Ein Aufruf der Hochschullehrer*, mentre la versione integrale fu pubblicata il 4 giugno 1920 sulla «Frankfurter Zeitung» (cfr. M. Weber, *Gesamtausgabe*, hrsg. v. H. Baier im Auftr. d. Komm. für. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte d. Bayer. Akad. d. Wiss., Abt. 1, *Schriften und Reden*, Bd. 16, *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*, hrsg. v. W. J. Mommsen in Zusammenarb. mit W. Schwentker, Mohr, Tübingen 1988, pp. 537-542).

²²⁰ Sulla vicenda della chiamata presso la neonata università, cfr. anzitutto la *Lettera di Ernst Cassirer a William Stern*, 11.06.1919 (Berlino), *ECN* 18, n. 253, p. 38, dove il filosofo parlava di una comunicazione non ufficiale dell'Università di Amburgo circa il buon esito della sua nomina a professore di filosofia ricevuta l'8 giugno e la *Lettera di Ernst Cassirer ad Albert Görland*, 12.06.1919 (Berlino), *op cit.*, dove si definiva «sorpreso» di aver ricevuto otto giorni prima la proposta dalla facoltà amburghese. Sull'intera vicenda, cfr. almeno T. Meyer, *Ernst Cassirer*, cit., pp. 82-98.

²²¹ Non andava perciò troppo lontano Bruendel indicando in Cassirer uno dei sostenitori della prim'ora della concezione costituzionalista, repubblicana e liberal-democratica del *Volkstaat* (cfr. S. Bruendel, *Volksgemeinschaft und Volkstaat*, cit., pp. 240-242). Ingenerose, invece, ci sembrano le valutazioni sul Cassirer "politico" di C. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie*, cit., Bd. 1, p. 131.

²²² H. Lübke, *Die philosophischen Ideen von 1914*, cit., p. 172.

della Germania²²³. Già la premessa alla prima edizione, datata giugno 1916, si presentava al lettore con la chiara impronta dello spirito del tempo²²⁴. Delineando l'intento della sua ultima fatica, egli dichiarava che quegli «studi sulla storia dello spirito tedesco», come recitava il sottotitolo, «avrebbero raggiunto il loro scopo» soltanto se fossero riusciti a comunicare «una parte della disposizione intellettuale» in cui erano stati «progettati e redatti»²²⁵. Certo, «gli abbozzi e i lavori preliminari» di quell'indagine «risalivano a molti anni addietro», ma Cassirer aggiungeva subito che la decisione di dare ad essa compimento era stata presa solo in seguito «alle esperienze e agli avvenimenti degli ultimi due anni», dopo aver constatato che «l'astratto tema filosofico» al centro del volume «coincideva molto da vicino con gli interessi vivi ed immediati» del «presente». Come nell'*incipit* della conferenza del marzo del 1916, così ora il filosofo metteva in risalto «uno dei tratti più singolari» di quella congiuntura storica: ai «combattimenti durissimi per l'esistenza politica e materiale» della Germania si era aggiunto uno scontro sulla sua «indole spirituale» e sulla sua «destinazione storico-epocale», cioè una problematizzazione interna ed esterna dei suoi «confini spirituali» da cui dipendeva il suo «assetto futuro». Il problema fondamentale di *Freiheit und Form* era lo stesso che animava, come si è visto, tutto il dibattito filosofico e culturale tedesco in tempo di guerra: «lo scritto» mirava infatti «a determinare l'essenza dello spirito tedesco», anche se – si precisava subito – lo faceva «a suo modo»²²⁶.

L'accenno alle «esperienze» e agli «avvenimenti» degli «ultimi due anni» di guerra – il 1914 e il 1915 – era tanto inconsueto per lo stile filosofico cassireriano quanto sintomatico dell'intenzione programmatica con cui era stato licenziato il lavoro. Sappiamo che *Freiheit und Form* era stato redatto verosimilmente a partire dall'inverno del 1915, quando Cassirer era impiegato presso il *Kriegspresseamt* di Berlino, dove conservava il manoscritto chiuso a chiave nel suo ufficio e si metteva all'opera non appena il disbrigo delle commesse glielo avesse consentito²²⁷. E' molto probabile che il contatto con le differenti immagini della cultura tedesca, rappresentante in modo deformato e strumentale tanto dalla propaganda nemica quanto da quella del *Reich* e degli «spiriti» mobilitati in sua difesa, condizionasse quelle riflessioni cassireriane sul germanesimo. La stessa moglie ebbe a scrivere che con il volume del 1916 Cassirer intendeva salvare «per se stesso l'immagine della Germania indistruttibile ed intramontabile, perché stava per diventare irriconoscibile per via delle tossine che vi prendevano corpo»²²⁸.

Freiheit und Form non era tuttavia soltanto il precipitato dell'esperienza vissuta nella macchina della propaganda bellica. Nel diario di Riezler, come ricordato poc'anzi, si legge

²²³ *Freiheit und Form*, insieme ai saggi coevi di *Ideen und Gestalt*, è a tutt'oggi una delle opere meno studiate in letteratura. Sul suo significato politico si sono concentrati anzitutto i sostenitori della lettura continuista, come B. Henry, *Libertà e mito in Cassirer*, cit., p. 45, che riconosceva come si affacciasse per la prima volta il problema politico, e M. Ferrari, *Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers*, cit., p. 52, per cui vi si ritrovavano «i primi strumenti filosofici della successiva filosofia politica», ma anche per G. Raio, *Il concetto di mito politico in Cassirer*, cit., p. 504, secondo cui le considerazioni del 1916 erano un'«anticipazione» di quelle di *The Myth of the State*. Si sono soffermati in modo diverso su quest'aspetto, però, anche D. Lipton, *The Liberal Intellectual*, cit., pp. 44-69; H. Paetzold, *Eine philosophische Biographie*, cit., pp. 33-43; H. J. Sandkühler, *Republikanismus im Exil*, cit., pp. 22-23; E. W. Orth, *Politische Kultur. Ernst Cassirer und die Politik*, cit., p. 27; T. Meyer, *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit*, cit., pp. 100-124; J. Altmann, *Republikanische Wendung des Nationsdiskurses*, cit., p. 62; P. Müller, *Der Staatsgedanke Cassirers*, cit., pp. 131-132; H. Joas, *A German idea of freedom?*, cit., pp. 16-17; R. Parkhomenko, *Cassirers politische Philosophie*, cit., pp. 81-92 ed in particolare C. Möckel, *Ernst Cassirers Philosophie der Politik*, cit., p. 63 e Id., *Ponjatje gosudarstva v nemeckom idealisme?*, cit., pp. 282-298. Barth muoveva invece le sue critiche al pensiero politico cassireriano proprio a partire dall'inefficacia delle pagine di *Freiheit und Form* (cfr. *Nachruf auf Ernst Cassirer*, cit., p. 249).

²²⁴ Cassirer rinunciava far ripubblicare il testo del *Vorwort* alla prima e alla seconda edizione nella terza, uscita nel 1922.

²²⁵ *FF*, p. 394; trad. it., p. 46.

²²⁶ *Ivi*, pp. 388-389; trad. it., pp. 41-42.

²²⁷ Cfr. T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., p. 119.

²²⁸ *Ivi*, p. 120.

di un colloquio avuto con il filosofo già nel dicembre del 1914 a proposito dell'«oscillare di forma e libertà», della «libertà» intesa come «accenno inconcludibile» a «cercare la nuova forma» e della «vocazione tedesca»²²⁹. Se a ciò si aggiungono i probabili scambi con le personalità del *Meinecke-Kreis* e la firma alla *Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches* del 16 ottobre del 1914, che testimoniava come Cassirer fosse ben consapevole della polemica politico-culturale ingaggiata dai colleghi dell'Ateneo berlinese, si può concludere che quegli «studi sulla storia spirituale tedesca» del 1916 fossero stati concepiti come un atto politico di filosofia di guerra. Non si trattava perciò soltanto di salvare «per sé» l'immagine della Germania, né di «fuggire» dalla realtà cercando «conforto» privato nel mondo ideale della *Bildung* in attesa della fine della tempesta²³⁰, ma di prendere pubblicamente posizione su uno dei temi più scottanti all'ordine del giorno nel dibattito politico, la questione dell'«essenza tedesca».

Quell'allusione agli «abbozzi e ai lavori preliminari», però, non era una formula di rito ma un'importante indicazione sulla genesi dell'opera, che in realtà era l'esito del sovrapporsi di quelle sollecitazioni giunte dallo «spirito del 1914» con l'autonoma elaborazione filosofica cassireriana. Ad uno sguardo più attento, infatti, ciò che talvolta è stato considerato come l'affiorare improvviso di interrogativi che, fino a quel momento, non avevano appassionato il filosofo, in particolare quelli concernenti le *Geisteswissenschaften*, era l'effetto di movimenti sotterranei che potevano esser fatti risalire almeno al decennio precedente. L'introduzione sulla filosofia europea del moderno Rinascimento si riallacciava ad esempio a figure come Dante, Montaigne ed Erasmo da Rotterdam che erano già state esaminate nel primo volume dell'*Erkenntnisproblem* del 1906, mentre il capitolo su Leibniz ed il successivo sulla *Genesi del mondo estetico della forma*, come si è visto, erano nient'altro che una rivisitazione più agile, organica ed equilibrata di quanto era stato presentato nel *Leibniz' System* del 1902²³¹ e poi recuperato già in occasione delle *Vorlesungen* leibniziane tenute a Berlino fin dal 1910²³² e dell'edizione dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* del 1915. Il capitolo su Kant e *L'idea della libertà nel sistema dell'idealismo critico* doveva invece essere affiancato almeno all'altra monumentale monografia redatta negli anni della Grande Guerra, *Kants Leben und Lehre*, che sarebbe uscita solo nel 1918 ma era già stata ultimata nella primavera del 1916²³³, e concludeva l'edizione delle opere del filosofo di Königsberg a cui Cassirer aveva iniziato a lavorare insieme a Cohen, Buchenau, Görland, Otto Bueck, Ben Zion Kellermann e Otto Schöndörffer sin dal 1909²³⁴.

Gli ultimi tre capitoli di *Freiheit und Form*, che contenevano tutti insieme più di metà dell'opera, presentavano però dei risvolti indubbiamente originali rispetto alla precedente filosofia cassireriana, che ora si cimentava in modo sistematico, per la prima volta, con

²²⁹ K. Riezler, *Tagebücher*, cit., pp. 233-234. La pagina è datata 14 dicembre 1914.

²³⁰ G. Spada, *Introduzione*, cit., p. 5, il quale accentuava le considerazioni di M. Ferrari, *Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., p. 46-47. Lo studioso torinese parlava di un Cassirer turbato nel proprio «fiducioso razionalismo» e lo accostava al Benedetto Croce estimatore della «cultura tedesca simbolizzata dalla *Bildung* cosmopolitica goethiana» nei «cupi giorni della guerra mondiale» (*ibid.*).

²³¹ Ferrari rilevava il tentativo cassireriano di una «sintesi» tra l'«immagine logico-gnoseologica» del Leibniz marburghese e quella proposta da Dilthey e Troeltsch (cfr. *Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., pp. 62-63).

²³² Ci riferiamo alle lezioni su *Leibniz. Das System und seine Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart* del SS 1911 e su *Der deutsche Idealismus von Leibniz bis Hegel* del WS 1913/1914 e alle esercitazioni sui *Leibniz' Nouveaux Essais sur l'entendement humain* del WS 1912/1913 e del WS 1916/1917 (cfr. *Verzeichnis der Vorlesungen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, in *UAHU*, Mi. 406).

²³³ Cfr. E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, in *ECW* 8, p. VIII.

²³⁴ Cfr. I. Kant, *Werke*, in Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Bueck, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörffer hrsg. v. E. Cassirer, 10 Bde., Bruno Cassirer, Berlin 1911-1922. Cassirer si era occupato con Buchenau dei volumi: IV, *Schriften von 1783-1788* e VI, *Schriften von 1790-1796*, mentre aveva curato da solo i tomi IX, *Briefe von und an Kant. Erster Teil 1749-1789* e X, *Briefe von und an Kant. Zweiter Teil 1790-1803*. L'XI tomo, pensato come introduzione complessiva alla filosofia kantiana, era il *Kants Leben und Lehre* cassireriano del 1918.

l'elaborazione di Goethe o di Schiller e con la storia del pensiero politico moderno. L'interesse per la grande letteratura tedesca non stupisce più di tanto, se si rammentano le parole scritte da Toni Cassirer sull'«intimo legame» sempre avuto con Goethe dal marito, che nel 1902 ricevette come regalo di nozze i centotrentacinque volumi della *Weimarer Ausgabe*, oppure i suoi studi universitari in germanistica presso la grande scuola della *Goethe-Philologie*²³⁵; o se si tiene presente, infine, come il servizio prestato in tempo di guerra come insegnante di lingua e letteratura – si menzionavano poc'anzi le sue lezioni su Schiller al Grünewald Realgymnasium – fosse stato l'occasione per ritornare sui grandi protagonisti della *Kultur* tedesca. Del tutto inedite, invece, erano le considerazioni dell'ultima sezione politica dell'opera, dedicata alla storia dell'*Idea della libertà e dell'idea dello stato*. Soltanto di recente, con il nono volume del *Nachlass*, sono divenuti accessibili gli appunti manoscritti su *Il concetto di stato* ed il testo della conferenza su *L'idealismo tedesco e il problema dello stato* che costituiscono la base filologica di riferimento del capitolo e testimoniano soprattutto la complessa e laboriosa gestazione di quelle riflessioni politiche, che Cassirer aveva svolto almeno a partire dall'estate del 1915 in concomitanza con la preparazione delle lezioni sull'*Idea di umanità nella storia spirituale tedesca* tenute a Berlino nel successivo semestre invernale.

Con *Freiheit und Form* Cassirer riuniva quindi le fila di una molteplicità di ricerche risalenti «a molti anni addietro», come confermavano anche i molti rimandi interni al *Leibniz' System*, all'*Erkenntnisproblem* e a *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ma al contempo inaugurava un fecondo ed originale confronto con alcuni momenti classici della storia della cultura europea, senza contare la prima importante articolazione sistematica del suo pensiero politico. In che modo, però, il problema dell'«essenza dello spirito tedesco» aveva messo in risonanza quest'autonoma elaborazione con il coevo dibattito sulle «Idee del 1914»? Per Cassirer il fatto che il conflitto mondiale imperversasse anche a livello culturale e che i tedeschi l'avessero trasformato in un'occasione di «autoriflessione» era del tutto sintomatico di quel «tratto “metafisico”» che caratterizzava la loro cultura nazionale e li aveva indotti a trasformare, nei suoi «snodi cruciali», ogni «problema della storia» in un «problema della metafisica»²³⁶. Almeno in prima istanza, dunque, egli abbracciava posizioni piuttosto diffuse in quel clima politico-culturale, se si pensa ad esempio che anche il Mann dei *Gedanken im Kriege*, pur giungendo a conseguenze differenti, aveva parlato del popolo tedesco come di quello «più introspettivo», il «popolo della metafisica»²³⁷. Cassirer condivideva l'esigenza che ogni discussione sulla costituzione, sulla missione e sul «futuro assetto» della Germania fosse preceduta da una riconsiderazione delle sue radici storiche e spirituali, cioè da una «determinazione dell'essenza dello spirito tedesco», ed in questo le considerazioni di *Freiheit und Form* non erano molto diverse da quelle elaborate in quegli anni dalla maggior parte degli intellettuali ed accademici tedeschi, come si è visto anche con il caso emblematico di Troeltsch. E tuttavia, Cassirer intendeva rimarcare quel «suo modo» di porre questo problema “metafisico”. Non bastava offrire l'ennesima definizione di contenuto dello “spirito tedesco” e del “germanesimo”, ma era necessario chiarire in sede

²³⁵ Sulla vicenda della *Weimarer Ausgabe*, che Cassirer decise di portare con sé in esilio, cfr. T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., pp. 84-89, che ricordava anche le sue letture private «ad alta voce» dell'opera goethiana e come il filosofo sapesse riconoscere a memoria le più diverse citazioni. Sul rapporto con Goethe, cfr. J. M. Krois, *Urworte. Cassirer als Goethe-Interpret*, in E. Rudolph – B. O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, cit., pp. 297-324; T. Knoppe, *Idee und Urphänomen. Zur Goethe-Rezeption Ernst Cassirers*, in E. Rudolph – B. O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, cit., pp. 325-352; B. Naumann, *Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe*, Fink, München 1998; B. Naumann – B. Recki (Hg.), *Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft*, Akademie Verlag, Berlin 2002.

²³⁶ *DISP*, p. 10.

²³⁷ T. Mann, *Gedanken im Kriege*, cit., p. 537. Questo motivo era ricordato, ad esempio, anche da E. Troeltsch, *Die Ideen von 1914*, cit., p. 36. Sull'idea del “popolo metafisico”, molto diffusa nella pubblicistica di guerra ma già con una lunga tradizione, cfr. almeno E. Alessiati, *Thomas Mann*, cit., pp. 131-139.

preliminare e da un punto di vista metodico come fosse possibile esprimersi in modo legittimo su questo concetto e quale fosse la sua forma. Se l'oggetto della filosofia in guerra doveva essere lo «spirito tedesco», prima di rispondere alla domanda su cosa fosse la sua «essenza» si doveva spiegare come si potesse individuarla e rappresentarla, tanto più che solo una sua comprensione fedele e non contraffatta poteva corrispondere a quella vocazione patriottica che doveva motivare i combattenti «spirituali». E' in tal senso che, con un rilievo sottilmente polemico nei confronti del modo, prima ancora che del tono e dei contenuti, con cui si svolgeva il dibattito sul germanesimo, Cassirer ammoniva: «bisogna certo aver chiaro che, non appena si solleva la questione circa la specificità dell'«essenza» spirituale di un popolo, ci si scontra con i più difficili e complessi problemi di metafisica e di critica della conoscenza», con tutti i «dubbi e le esitazioni» concernenti rispettivamente il «rapporto tra «essenza» e «manifestazione»» ed il «metodo» delle scienze della natura e dello spirito²³⁸.

Prima di presentare le proprie vedute Cassirer intendeva quindi mettere in questione uno dei taciti presupposti del dibattito sulle «Idee del 1914», ossia lo statuto storico-concettuale dell'«essenza spirituale» di una cultura, di una nazione, di un popolo, in una fase in cui da più parti ci si riferiva in modo non univoco a questi concetti. La sua doveva essere una prestazione filosofica in senso genuino, in cui risuonava il motivo dell'indagine critica sui limiti e le condizioni di possibilità dei fatti culturali, ma in cui soprattutto si coglieva di riflesso un modo ben preciso di intendere i rapporti tra filosofia, politica e cultura. Per non incappare, anche e soprattutto in fasi concitate, in quello che alcuni anni più tardi Julien Benda avrebbe definito il «tradimento dei chierici»²³⁹, gli uomini di scienza avevano anzitutto il compito di predisporre basi sicure per un dibattito non dettato soltanto dalla congiuntura politica e dai suoi interessi transitori.

La soluzione a questo problema era illustrata commentando un passo tratto dalla *Farbenlehre*, che Cassirer allineava alla propria lettura attivistica della sostanza individuale leibniziana ed alla definizione funzionale del concetto come regola seriale generatrice dell'esperienza possibile. «L'essenza di una cosa» – aveva detto Goethe – non si può cogliere in sé e in modo immediato, ma soltanto attraverso «una storia completa dei suoi effetti». Come il «carattere di un uomo» si manifesta solo nelle sue «azioni» oppure la «luce» solo nei colori, che ne sono in un certo senso l'agire, così «la peculiarità» di un'essenza spirituale non andava «determinata» in astratto, riassumendo le sue proprietà comuni, ma solo ricostruendo in concreto la serie dei suoi effetti storici²⁴⁰. Non si poteva pertanto designare in modo diretto il contenuto dell'idea tedesca di libertà e di forma politica, ma per determinarne l'elemento specifico bisognava guardare invece alla «rappresentazione mediata» e indiretta della «storia dello spirito tedesco (*deutsche Geistesgeschichte*)»²⁴¹. Si trattava cioè di ritrarre l'immagine vivente del germanesimo come

²³⁸ *FF*, p. 389; trad. it., p. 41.

²³⁹ In *La Trahison des clercs*, uscito nel 1927, Benda svolgeva un'ampia riflessione sul ruolo degli intellettuali nella civiltà moderna e, soprattutto guardando al vicino esempio della Grande Guerra, ne stigmatizzava il tradimento della propria missione di custodi dei valori universali. Non più «al servizio del potere spirituale», ma invece alle dipendenze «di un partito politico, di una nazione», gli uomini di cultura erano diventati «la milizia spirituale del potere temporale (*milice spirituelle du temporel*)». Benda menzionava il caso della «metafisica patriottica» della Germania, che negli anni della guerra aveva legittimato le sue mire egemoniche «come necessario punto d'arrivo del divenire del mondo» (cfr. *La Trahison des clercs*, Grasset, Paris 1927, pp. 92-93; tr. it., *Il tradimento dei chierici*, a cura di G. Teroni Menzella, Einaudi, Torino 1976, pp. 116-118). Contro le vedute di Benda, in particolare il suo concetto «unilaterale» di intellettuale, prendeva posizione nella sua ricostruzione S. Bruendel, *Volksgemeinschaft und Volkstaat*, cit., pp. 152-153.

²⁴⁰ Cfr. *FF*, p. 389; trad. it., p. 42, dove Cassirer riportava le parole di J. W. Goethe, *Zur Farbenlehre*, in *WA*, 2. Abt., Bd. I, pp. IX-X. Più innanzi egli si spingeva ad affermare che, da questo punto di vista, Goethe aveva «influenzato» Hegel, giacché «non c'è differenza tra l'essenza stessa e la totalità delle sue estrinsecazioni» (cfr. *FF*, p. 271; trad. it., pp. 272-273).

²⁴¹ *FF*, p. 389; trad. it., p. 42. In alcune lezioni tenute ad Amburgo nel semestre invernale 1925-1926 Cassirer riproponeva il problema del metodo della storia spirituale tedesca: non si trattava, ancora una volta, di mostrarne il contenuto «nella sua concrezione immediata», ma di indicare «il concetto» o «l'idea» che «stava

«una forza ideale che agisce continuamente (*eine fortwirkende ideelle Grundkraft*)» nella storia ed indagare la serie degli sviluppi storico-spirituali riconducibili a quel centro originario di attività che per Cassirer, sulla scorta di una rilettura leibniziana di Herder, era la “monade” della cultura tedesca²⁴².

Forte di questa premessa metodica, ma anche della celebre critica alla concezione sostanzialistica della realtà eseguita prima nel *Leibniz' System* e poi in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Cassirer era in grado di affermare in controtendenza rispetto al dibattito sulle “Idee del 1914” che, parlando dell’essenza di uno spirito nazionale, non la si poteva pensare come una cosa o un nocciolo rigido, ma come un’energia creatrice e un’unità funzionale. Anche in tempo di guerra la filosofia tedesca doveva far salvo il principio di fondo dell’idealismo tedesco: l’«idea» – egli sosteneva nella conferenza del marzo del 1916 – non serve a «descrivere o riprodurre la realtà» ma «a crearla»²⁴³, il concetto non produce una sintesi a posteriori delle proprietà esistenti di un’insieme oggettuale ma – sviluppando la lezione marburghese – è una forma di anticipazione, determinazione e problematizzazione dell’esperienza.

In quest’ottica, si chiarisce con precisione l’impiego cassireriano di un concetto classico come quello di *Geistesgeschichte*, la cui storia più recente, com’è noto, si può far risalire ad alcuni importanti momenti della cultura filosofica moderna. Nell’età dell’illuminismo, da Voltaire a Montesquieu e a Georg Gustav Fülleborn, il ricorso alla “storia dello spirito” aveva presupposto l’idea che una personalità, una nazione o un’epoca possedessero un’“anima” particolare, da seguire nel suo processo di crescita come una qualsiasi forma vivente. In questa formulazione, in cui riecheggiava la dottrina tradizionale della sostanza come *quid* di una cosa, si era quindi inserito il contributo dell’idealismo classico tedesco, ed in particolare con Hegel i concetti di *Geist* e *Geistesgeschichte* avevano ricevuto un’evidente propulsione speculativa. Ogni momento storico andava inteso come riassetto della sostanza assoluta, quello “spirito” che si fa soggetto, e perciò ogni storia era, per definizione, “storia dello spirito”, nel senso oggettivo e soprattutto soggettivo del genitivo, ossia una rivelazione continua di quel fondamento inconcusso a cui si doveva rapportare ogni realtà finita. Una terza specificazione del concetto, senz’altro più vicina alla riflessione cassireriana, era invece quella suggerita da Wilhelm Dilthey, nel momento in cui egli discuteva i fondamenti delle *Geisteswissenschaften*, le scienze dello spirito, sull’onda della progressiva naturalizzazione del metodo della scienza a cui lavorava il positivismo europeo tardo-ottocentesco. Con lo storicismo berlinese sfumava quell’accezione teologico-metafisica presente nei concetti di *Geist* e *Geistesgeschichte* di matrice hegeliana, che erano riletti in chiave metodologica per legittimare l’autonomia delle forme di sapere rivolte alla vita spirituale, in particolare la conoscenza storica²⁴⁴.

La lezione diltheyana era certo presente in *Freiheit und Form*, come aveva ben intuito il germanista Friedrich Gundolf²⁴⁵. In una missiva dell’ottobre del 1916 egli scriveva di come la «lettura» di quegli studi sulla storia spirituale tedesca lo confortasse «sulla soluzione data al compito scientifico che Dilthey aveva posto, ma dinanzi a cui aveva fallito: esibire

alla base del suo sviluppo» (cfr. *Probleme und Tendenzen der deutschen Geistesgeschichte. Von Leibniz bis Hegel*, in ECN 10, p. 3).

²⁴² FF, p. 389; trad. it., p. 42. Nel capitolo sull’*Origine del mondo estetico della forma* Cassirer parlava di una trasposizione della lezione leibniziana alla conoscenza storica promossa da Herder, al punto che «il mondo della cultura egizia ed ellenica, il dramma greco o shakespeariano, gli stessi Omero e Ossian, Amleto e Lear» erano divenute «autentiche “monadi”» (FF, p. 130; trad. it., p. 153). Herder aveva riunito in una sintesi «caratteristica» il «concetto leibniziano di analogia», il «concetto di forma di Shaftesbury» ed il «concetto di simbolo di Hamann» (ivi, p. 132; trad. it., p. 155).

²⁴³ DISP, p. 6.

²⁴⁴ Per questo schizzo storico-concettuale si è tenuto presente L. Geldsetzer, *Geistesgeschichte*, in HWP III (1974), pp. 208-209, a cui si rimanda per indicazioni preliminari su questo vasto tema.

²⁴⁵ Sulla ricezione dello storicismo in *Freiheit und Form*, cfr. M. Ferrari, *Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., pp. 45-46, 62-63 e R. A. Bast, *Problem, Geschichte, Form*, cit., pp. 38-49, 76-84.

l'essenza dello spirito nella formazione di colui che storicamente lo incarna e comprendere le idee eterne come manifestazioni temporali, soprattutto se tedesche»²⁴⁶. Ciò si innestava, però, sul tronco di quella persistente impostazione storico-sistematica marburghese, incentrata sulla dinamizzazione del trascendentale e su una concezione energetico-funzionale dello “spirituale”, che per la prima volta era stata abbozzata nel *Leibniz' System* ed era stata poi confermata ed approfondita nell'*Erkenntnisproblem* e in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Pur tenendo conto della lezione della *Problemgeschichte* e della *Entwicklungsgeschichte* di secondo Ottocento, da Kuno Fischer a Wilhelm Windelband, Cassirer aveva infatti sempre tenuto fermo il motivo, soprattutto natorpiano, delle indagini sulla preistoria del criticismo, giacché lo “spirito” dell'idealismo filosofico e della “ragione scientifica” andava cercato soltanto nel suo inesauribile storicizzarsi²⁴⁷. Lo sforzo teorico compiuto attingendo a queste fonti, insieme all'originale interesse per il Goethe della morfologia e della metamorfosi delle piante e per il Kant della *Kritik der Urteilkraft*, convergeva in un metodo intento a rappresentare, senza cristallizzarla, la forma di una cultura nel *medium* di una *Geistesgeschichte* che, nel caso specifico di *Freiheit und Form*, mirava ad un'autentica «fisiognomica dello spirito tedesco»²⁴⁸.

In questo contesto, non stupisce che Cassirer designasse quell'«antitesi generalissima» tra “libertà” e “forma”, in cui risiedeva il leitmotiv della storia dello spirito tedesco, come un «continuo problema», come una relazione in cui ciascun concetto non poteva essere definito in partenza «in modo netto ed univoco» ma si connotava solo «nel progresso dell'intuizione storica». Per trovare la soluzione “tedesca” alla questione della libertà e a quella della forma, o meglio della cosiddetta “assenza di forma” (*Formlosigkeit*) dello spirito tedesco, bisognava cercare «nel graduale progresso del suo svolgimento»: la «correlazione» tra *Freiheit* e *Form* era «fine immanente», «idea guida» e *telos* per quella rappresentazione storico-spirituale; essa «prendeva forma» nella rappresentazione e «si costituiva gradualmente» solo «con e dentro i fatti». Questi due «mobili e plasmabili simboli concettuali (*bewegliche bildsame Gedankensymbole*)» offrivano infatti solo la regola di produzione e ricostruzione di quell'esperienza storico-culturale e l'unico supporto adeguato in cui ritrarre «il carattere di processi spirituali in cui l'essere si risolve sempre in un continuo divenire»²⁴⁹.

Se il compito principale di *Freiheit und Form* era determinare in tal modo il *deutsches Wesen*, la peculiarità dell'“essenza tedesca”, non bastava tuttavia focalizzarsi su un singolo aspetto della sua *Geistesgeschichte*, ma era necessario proiettare sul «piano comune» disegnato dai concetti-guida di “libertà” e “forma” tutta la «pienezza delle sue ramificazioni e la ricchezza delle sue configurazioni particolari». Cassirer intendeva cioè ricostruire l'«emergere», l'«opporsi» ed il «connettersi» di quei motivi dominanti nel sistema della pluralità di tendenze dell'oggettivazione storico-spirituale: dalla religione alla filosofia, passando per la logica, l'etica e l'estetica, alla letteratura e alla poesia, fino alle forme della vita politica e statale. Rappresentare lo spirito tedesco significava esibire l'«unità onnicomprensiva» di tutte queste direzioni a partire dal doppio sguardo interno sull'elemento «specifico delle loro leggi particolari» ed esterno sul «nesso universale» che sussiste «tra di loro»²⁵⁰.

²⁴⁶ Lettera di Friedrich Gundolf ad Ernst Cassirer, 13. 10. 1916 (Darmstadt), in *ECN* 9, n. 220, p. 24. L'amicizia con Gundolf risaliva agli anni dell'università, quando Cassirer aveva trascorso a Monaco un periodo di studio dal 1895 al 1896. Qui egli era entrato in contatto anche con il celebre *Kreis* riunito intorno alla figura carismatica del poeta Stefan George – un aspetto ricordato dalla moglie ma su cui in letteratura manca a tutt'oggi uno studio particolareggiato (cfr. T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., pp. 70-72).

²⁴⁷ Sulle fonti della storiografia filosofica cassireriana, cfr. M. Ferrari, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, cit., pp. 183, 242-251, 261-267 e *Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., pp. 23-24, 30 e, più in generale, la monografia di R. A. Bast su *Problem, Geschichte e Form* del 2000.

²⁴⁸ E' un'espressione di R. Waßner, *Institution und Symbol*, cit., p. 8.

²⁴⁹ *FF*, pp. 390-391; trad. it. pp. 42-43.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 391; trad. it. p. 44. In tal modo la storia dello spirito tedesco poteva esprimere una «sistematica generale della coscienza culturale» perché in tutti i suoi ambiti si compiva quella tipica svolta idealistica, già

Per Cassirer era Goethe, ancora una volta, la grande figura della cultura tedesca che, più di tutte, poteva simboleggiare questo nuovo grande compito filosofico-culturale. Ogni sua opera «cresceva dalla sua legge interiore» ed era condizionata dalla sua vicenda biografica, ma «portava» anche «a compimento una certa tendenza della storia spirituale tedesca», e in modo tale che ogni prodotto della sua natura geniale racchiudesse al contempo un tratto «individuale» e «tipico». Come simbolo vivente della cultura tedesca nella sua unità, Goethe era pertanto il «baricentro ideale» di *Freiheit und Form*, ne incarnava il compito ineludibile: mettere a fuoco l'essenza del germanesimo e, a dispetto di quanto una certa propaganda cercava di accreditare, «mostrare la *forma* unitaria» della sua storia spirituale²⁵¹.

Questa riformulazione del problema del germanesimo e della sua essenza, con cui Cassirer prendeva posizione nel dibattito sulle “Idee del 1914”, tradiva in effetti l'impianto di una filosofia della cultura ormai ben definita e che, com'è noto, di lì a poco sarebbe sfociata nel programma della *Kritik der Kultur* della fase amburghese con il primo volume della *Philosophie der symbolischen Formen*, sebbene le sue prime avvisaglie si fossero lasciate scorgere già nelle considerazioni sulla metafisica dell'individuale del *Leibniz' System*²⁵². Se però nell'opera del 1902 quel compito storico-sistematico di cogliere l'unità della cultura nella pluralità delle sue direzioni era stato enunciato sulla scorta dell'idea leibniziana dell'armonia come garanzia della compattezza del sistema, in *Freiheit und Form* esso era calato nel caso concreto della rappresentazione dell'essenza tedesca a partire dalla sua storia spirituale. Ciò presentava un certo vantaggio rispetto alle indagini più analitiche e settoriali sulle forme simboliche eseguite negli anni Venti, perché consentiva a Cassirer di soffermarsi su un numero più ampio di modalità dell'oggettivazione culturale, ed anche su quelle che, in seguito, avrebbero richiamato la sua attenzione in misura inferiore, come la religione e l'arte, il diritto e lo stato. Cassirer poteva muoversi in questa direzione forte del suo autonomo stile di pensiero, anche se non è da escludere che fosse stata quella disputa politico-culturale sullo “spirito tedesco” ad imprimere un nuovo indirizzo alla sua riflessione. Non è facile stabilire in che misura ciascun fattore abbia influito su questi sviluppi, ma è indubbio che l'intreccio tra preesistenti interessi teoretici ed impulsi ricevuti dalla discussione sulle “Idee del 1914” abbia conferito l'impronta specifica alla filosofia di guerra di Cassirer e, in tal senso, *Freiheit und Form* è stata giudicata opportunamente un'opera di «cerniera» tra l'*Erkenntniskritik* marburghese e berlinese e la *Kulturkritik* degli anni Venti²⁵³.

Non stupisce più di tanto, allora, che il celebre aneddoto secondo cui «l'intero piano» della filosofia delle forme simboliche e l'idea stessa di *symbolische Form* erano balenati nella mente di Cassirer nell'estate del 1917 durante un viaggio su un tram²⁵⁴, sia stato comprovato dal recente ritrovamento di un manoscritto di quel periodo, intitolato *Philosophie des Symbolischen (allg. Disposition)*, che sembra contenere l'embrione del suo capolavoro²⁵⁵.

messa in luce da Natorp, in cui la «connessione della coscienza religiosa, estetica e teoretica» non si realizzava in virtù di una «istanza esteriore» ma solo «a partire dalla legge caratteristica di ogni determinata direzione della coscienza» (ivi, p. 152; trad. it., 171).

²⁵¹ Ivi, p. 391; trad. it. p. 44.

²⁵² Cfr. *supra*, parte 2, n. 322.

²⁵³ L'espressione è di M. Ferrari, *Dalla Scuola di Marburgo*, cit., p. 84, ma di “cerniera” tra due fasi dell'elaborazione cassireriana parlava anche R. A. Bast, *Problem, Geschichte, Form*, cit., p. 40. Sull'importanza di *Freiheit und Form* per la successiva *Philosophie der symbolischen Formen* si soffermava C. Bickel, *Konsequenzen aus Cassirers “Philosophie der symbolischen Formen” für die Fragen der politischen Theorie*, cit., pp. 195-197.

²⁵⁴ L'aneddoto è raccontato da D. Gawronsky, *Ernst Cassirer*, cit., p. 25 e T. Cassirer, *Mein Leben*, cit., p. 120.

²⁵⁵ Ciò consente di retrodatare il concepimento del piano della *Philosophie der symbolischen Formen* almeno alla seconda fase della Grande Guerra e dunque ben prima del trasferimento ad Amburgo. Del ritrovamento di questo documento riferiva Arno Schubach in una relazione tenuta presso il già menzionato convegno cassireriano svoltosi ad Amburgo dal 4 al 6 ottobre 2012. Sebbene abbia poi rivisto alcune delle sue posizioni, lo studioso aveva pubblicato alcune anticipazioni delle sue analisi sul manoscritto cassireriano, che era ancora segnato dal linguaggio di *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, nell'articolo *Die Form der Zettel. Ernst*

Era però già in alcuni fogli manoscritti su Wilhelm von Humboldt, risalenti almeno all'estate del 1915 ed utilizzati anche nella redazione di *Freiheit und Form*, che Cassirer annotava di getto alcuni spunti decisivi per tutta la sua filosofia successiva. Postillando un passaggio tratto dal *Lebensbild und Charakteristik* di Rudolf Haym, egli osservava infatti che in Humboldt il «linguaggio (*Sprache*)» non era un'«opera (*Werk*), ἔργον», ma invece era un'«ἐνέργεια», e che la «forma» era quindi da intendere più opportunamente come «energia (*Energie*)»²⁵⁶. Similmente, in un appunto dedicato al confronto tra Humboldt e Leibniz, Cassirer rimandava ad un'osservazione di Eduard Spranger, in cui per coincidenza compariva in forma attributiva un termine affine a quello che sarebbe divenuto più tardi lo slogan della sua filosofia²⁵⁷. Vi si leggeva infatti che in Humboldt «le idee sono i simboli individuali di una idea» ed «ogni individuo è un'idea rappresentata nella realtà»: se si guardava all'esempio dell'«impulso all'arte», si doveva riconoscere che in esso non si manifestava nient'altro che «l'aspirazione ad esprimere l'infinito (lo spirito, l'idea) in forma simbolica»²⁵⁸.

Se si pensa anche soltanto al ruolo giocato dalla concezione humboldtiana del linguaggio nella successiva elaborazione cassireriana come emblema della classica definizione di forma simbolica come «energia dello spirito»²⁵⁹, è suggestivo osservare come il contesto in cui quella nozione era stata abbozzata per la prima volta fosse in realtà quello pratico di un'indagine sull'umanesimo tedesco e quello filosofico-culturale e politico di una interrogazione sul germanesimo, di cui *Freiheit und Form* era in definitiva il primo sapido frutto.

3.1.7 Se l'obiettivo principale di *Freiheit und Form* era «determinare l'essenza dello spirito tedesco», una ricaduta in prim'istanza sorprendente di questo programma cassireriano giungeva dal valore che doveva avere quella «autoriflessione» del germanesimo in guerra anche per tutto il restante mondo culturale. Per Cassirer si trattava di una «presa di coscienza dei presupposti di fondo» della cultura tedesca²⁶⁰ che non era autoreferenziale né doveva condurre ad un isolamento spirituale, ma rinviava ad una rete cosmopolitica di relazioni in cui essa da sempre si trovava inserita. Se egli aveva ravvisato in Goethe l'emblema di quella «forma unitaria» della *Kultur* tedesca nella pluralità delle sue configurazioni, il simbolo di

Cassirers Vorarbeiten zur „Philosophie des Symbolischen“, in C. Hoffmann (Hg.), *Daten Sichern. Schreiben und Zeichnen als Verfahren der Aufzeichnung*, Diaphanes, Zürich/Berlin 2008, pp. 103-128.

²⁵⁶ SMB, f. 38v. Il passo commentato era tratto da R. Haym, *Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik*, Gaertner, Berlin 1856, p. 496, dove lo studioso tedesco si rifaceva, a sua volta, allo scritto humboldtiano *Über Goethe's zweiten römischen Aufenthalt* del 1830 e all'introduzione del celebre *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java* del 1836.

²⁵⁷ SMB, f. 31v.

²⁵⁸ E. Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Reuther & Reichard, Berlin 1909, pp. 199, 201-202. Non ci risulta che nessuno finora abbia richiamato l'attenzione su quest'aspetto notevole e, in particolare, sul fatto che la ricezione delle tesi humboldtiane, fondamentali per lo sviluppo del concetto di forma simbolica, fosse mediata dai lavori di Rudolf Haym e Spranger. E' significativo, inoltre, che la prospettiva simbolica fosse menzionata a proposito di un confronto tra Humboldt e Leibniz, se si rammenta che la prima occorrenza del termine «forma simbolica» era presente in una nota di Cassirer alle *Hauptschriften* leibniziane (cfr. *supra*, parte 2, n. 322).

²⁵⁹ Cfr. E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, cit., p. 79: «Per «forma simbolica» si deve intendere ogni energia dello spirito, mediante la quale un contenuto spirituale dotato di significato viene collegato ad un concreto segno sensibile ed intimamente riferito a questo segno».

²⁶⁰ L'espressione è tratta dalla *Lettera di Paul Hensel ad Ernst Cassirer*, 22. 12. 1916 (Erlangen), in ECN 18, n. 25, non pubblicata. Nella sua missiva lo studioso di Fichte – professore ad Erlangen e *Doktorvater* di Hans Reichenbach – accoglieva con favore il volume cassireriano e faceva anche alcune riflessioni sull'attuale situazione politica, ad ulteriore conferma dello scambio intellettuale avuto da Cassirer con differenti personalità dell'epoca sulla situazione del *Reich* in guerra.

questa sua proiezione cosmica era invece Kant, il pensatore dell'autonomia come sintesi di «spontaneità ed auto-normatività»²⁶¹.

Per illustrare questo significato cosmopolitico della storia spirituale tedesca Cassirer trasformava l'idea kantiana dell'autonomia, riletta a partire dalla sua intrinseca "dialetticità", in una «legge» dello «sviluppo storico» e in una «generale esigenza sistematica» che, come tale, era conseguita in ogni realizzazione storico-spirituale «sempre e soltanto in modo graduale e condizionato». In un primo momento ciascun ambito culturale – religioso, teoretico, artistico, politico – doveva liberare se stesso in nome dell'autonomia e rivendicare così un primato che intaccava l'indipendenza di tutti gli altri. L'iniziale motivo positivo di auto-affermazione poggiava perciò sull'esclusione altrui dal «processo di auto-liberazione» e non conduceva ad una vera autonomia ma sempre e soltanto ad un «nuovo vincolo» nella negazione di quella altrui. L'*impasse* poteva essere superata, però, nel momento in cui l'autonomia era riconosciuta come idea-guida ed espressione di un'esigenza condivisa da tutte le sfere culturali, che ne orientava lo sviluppo armonico secondo un fine ideale comune. Per Cassirer era infatti solo l'*ensemble* di tutti gli sforzi promossi «all'interno di ogni singolo ambito» a promuovere «l'unità relativa di quell'intero che noi chiamiamo moderna cultura dello spirito»²⁶². Si trattava di una «unità» da «cercare e da produrre» di continuo, che non doveva essere mai giudicata con il «criterio dello stato di cose», giacché non era in gioco «l'esperienza e la realtà che "è", ma solo quella che vuole e deve essere»²⁶³. L'unità della cultura non era una rigida connessione sostanziale, ma una regola di ragione per il coordinamento e la sincronizzazione tra le sue differenze, un fine "utopico" ideale, il cui statuto era quindi lo stesso di quel *Sollen* di cui aveva parlato Cohen nella *Kants Begründung der Ethik*.

Era in tale contesto che andava letta un'importante considerazione cassireriana, secondo cui quel «movimento» della storia dello spirito tedesco che, «nel suo punto d'avvio», «poteva sembrare ancora puramente nazionale», nella sua «meta» e nel suo «risultato» si era «innalzato al di sopra di ogni condizionamento e barriera specificamente nazionale», giacché – concludeva Cassirer – «il puro dispiegamento delle fondamentali tendenze nazionali» conduceva sempre «al punto in cui esse rinviavano al di là di loro stesse»²⁶⁴. In virtù di quell'idea di autonomia, infatti, l'attività di approfondimento ed auto-comprensione che ciascuna cultura nazionale doveva effettuare nella particolarità dei propri confini spirituali, come era avvenuto in tempo di guerra anche nel caso del dibattito sul *deutsches Wesen*, portava alla luce il suo contributo al raggiungimento di un livello più avanzato di unione nella diversità. Pur rimanendo nella propria immanenza, ciascun sistema culturale trascendeva se stesso e si incontrava con gli altri nel più ampio universo della cultura, non appena prendeva coscienza del valore universale sotteso ad ogni sforzo di perfezionamento individuale.

Questo era il senso che Cassirer conferiva al concetto di *Kultur* negli anni della Grande Guerra. Si trattava di un termine che, come si è visto, sarebbe stato reso celebre da Mann nella sua contrapposizione alla *Zivilisation* e che in quel periodo veniva per lo più impiegato per creare lacerazioni ed agitare le presunte irriducibili diversità presenti sul continente²⁶⁵. Da questo punto di vista, l'eccentricità del contributo cassireriano può promuovere invece una più ricca consapevolezza storico-concettuale, dal momento che in *Freiheit und Form* il

²⁶¹ *FF*, pp. 391-392; trad. it., pp. 43-44. In *Freiheit und Form* occorre per la prima volta la nota rilettura cassireriana della contrapposizione kantiana tra concetto scolastico e cosmico di filosofia, divenuta la cifra della filosofia della cultura, in particolare degli anni Trenta (cfr. *supra*, parte 1, n. 68).

²⁶² *FF*, p. 392; trad. it., p. 45.

²⁶³ *Ivi*, p. 160; trad. it., p. 178.

²⁶⁴ *FF*, p. 393; trad. it., p. 45. Nel testo si tiene conto della variante presente nel passo corrispondente dell'edizione del 1918 «über jede spezifisch-nationale Bedingtheit und Schranke» (*op. cit.*, p. XII), che nell'edizione di riferimento del 2001 suona invece «über jede Bedingtheit und Schranke».

²⁶⁵ Per un'accurata storia dei concetti di *Kultur* e *Zivilisation* nella cultura moderna, cfr. E. Alessiato, *Thomas Mann*, cit., pp. 129-140.

concetto assumeva una connotazione diversa da quella più diffusa all'epoca. La *Kultur* cassireriana era anzitutto il *telos* storico-spirituale e la stella polare dell'unità della modernità europea, entro cui la cultura tedesca era solo una delle molteplici direzioni e possibili declinazioni. Non a caso, nell'*incipit* del primo capitolo si leggeva che «l'età del Rinascimento aveva conferito ai popoli europei una nuova unità che oltrepassava tutte le barriere nazionali», cioè l'unità di una «direzione comune verso un ideale libero e secolare di cultura»²⁶⁶.

Questo era però anche il senso in cui, nell'ottica cassireriana, si poteva parlare di una «vocazione» storico-mondiale e cosmopolitica del germanesimo – richiamando il titolo delle lezioni di guerra di Paul Natorp²⁶⁷. Nel suo culmine, infatti, la storia dello spirito tedesco sfociava in una più generale storia dello spirito umano, in cui le specificazioni nazionali erano conservate come indispensabile *medium* simbolico entro cui si manifestava tanto il loro tratto individuale quanto il loro contributo alla costruzione di un più ampio orizzonte universale. Nell'immagine del germanesimo si mescolavano perciò sia l'elemento nazionale sia quello sovra-nazionale, europeo ed umano, visto che «il contenuto della storia dello spirito tedesco» era solo una «mediazione necessaria» attraverso cui «raggiungere ed ottenere» l'«intero mondo spirituale»²⁶⁸.

Per l'idealismo cassireriano l'unità della cultura implicava l'unità politica e storico-spirituale della civiltà europea e, in questo contesto, non aveva senso parlare di *Sonderweg*, di una «via particolare» seguita dai tedeschi rispetto alle altre nazioni, perché, come si è visto, ciascuna monade nazionale partecipava proprio nella sua particolarità all'unità della coscienza europea²⁶⁹. Simili vedute, esplicitate per la prima volta nelle considerazioni introduttive di *Freiheit und Form*, sarebbero state riprese alcuni anni più tardi in una fase storico-politica altrettanto difficile, come quella seguita in Germania alla crisi del 1929 e alle pulsioni dirompenti del nazionalsocialismo. Nell'articolo *Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte*, pubblicato nel 1931, Cassirer confermava che «nella particolarità individuale insita in modo indubitabile in ciascuna cultura nazionale» non si doveva scorgere «il mero particolare, ma invece l'autentico universale». In tal senso, bisognava trasporre la «concezione “monadologica”» leibniziana anche alla «considerazione delle forze di fondo» che nel loro «agire comune» avevano promosso la «forma del moderno spirito europeo (*Gestalt des neuen europäischen Geistes*)»²⁷⁰. Prendendo in esame in quest'ottica il contributo della cultura francese e inglese, italiana e tedesca alla «storia

²⁶⁶ *FF*, p. 1; trad. it., p. 47.

²⁶⁷ In una lettera Cassirer aveva apprezzato i due volumi sul *Deutscher Weltberuf* di Natorp, che erano usciti nella primavera del 1918 e raccoglievano materiali tratti da alcune conferenze tenute dal filosofo negli anni della guerra, ed in particolare il capitolo sulla «veduta tedesca (*Deutscher Gedanke*)» (cfr. *Lettera di Ernst Cassirer a Paul Natorp*, 24.06.1918 (Berlino), in *ECN* 18, n. 235, non pubblicata; il riferimento è P. Natorp, *Deutschland Weltberuf. Geschichtsphilosophische Richtlinien*, 2 Bde., Diederichs, Jena 1918). E' stato osservato, però, come la prospettiva cassireriana difficilmente potesse convergere con l'«esaltazione» natorpiana «della guerra e del suo valore per un rinnovamento globale della civiltà umana» (cfr. M. Ferrari, *Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., p. 50). Rimane da accertare, invece, come le riflessioni sul germanesimo di *Freiheit und Form* abbiano influito sulla filosofia di guerra di Natorp, come pure su quella di altri esponenti riconducibili alla scuola marburghese come Albert Görland, Walter Kinkel e Karl Vorländer.

²⁶⁸ *FF*, p. 394; trad. it., p. 46.

²⁶⁹ Sulla presa di distanze cassireriana dal diffuso motivo del *Sonderweg* tedesco cfr. H. Paetzold, *Eine philosophische Biographie*, cit., p. 34 e D. Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik*, cit., p. 318. Si è cercato di dimostrare, tuttavia, come ciò non significasse una negazione delle specificità nazionali, ma solo della loro declinazione «particolarista» (cfr. R. Waßner, *Institution und Symbol*, cit., pp. 10-12 e G. Raulet, *Das Zwischenreich der symbolischen Formen*, cit., pp. 156-158).

²⁷⁰ E. Cassirer, *Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte*, «Inter Nationes. Zeitschrift für die kulturellen Beziehungen Deutschlands mit dem Auslande», 1 (1931), ora in *ECW* 17, p. 207-208. Cassirer si riferiva al passo leibniziano tratto dall'*Epistola ad Hanschium* «*mens non pars est, sed simulacrum divinitatis, repraesentativum universi*», già analizzato in *LS*, p. 428, n. 255; trad. it., pp. 249 e 458, n. 104 (cfr. *supra*, parte 2, n. 134).

generale dello spirito europeo», si poteva mostrare che ciascuna lavorava, a suo modo, per «fondare il dominio dello spirito sulla realtà», vale a dire quel compito inaugurato dall'età del Rinascimento e quell'idea della «“autonomia dello spirituale”» che Cassirer aveva già indicato in *Freiheit und Form* come principio animatore della *Geistesgeschichte*. In tal modo – egli concludeva – «nel *medium* della particolarità» delle «singole nazioni culturali» era «ottenuto e conquistato» un «autentico contenuto universale»²⁷¹.

L'esito cosmopolitico della *deutsche Geistesgeschichte* era perciò un aspetto cruciale della posizione presa da Cassirer con *Freiheit und Form* nel dibattito politico-culturale del *Reich* in guerra: «chi» non voleva «comprenderlo ed apprezzarlo» finiva per «negare» e mettere a repentaglio proprio quel «tratto specifico» del germanesimo che si voleva rappresentare²⁷². Se così il primo compito del volume del 1916 era «determinare l'essenza dello spirito tedesco», il secondo, altrettanto dirimente, era indicare il continuo andare l'uno nell'altro di germanesimo e cosmopolitismo, secondo un doppio ordine di considerazioni che aveva la sua icona nella correlazione tra Goethe e Kant, i rappresentanti dell'unità del germanesimo e del suo valore cosmico, quei «punti focali» che conferivano «chiarezza e determinatezza» alla «linea complessiva dello sviluppo dello spirito tedesco»²⁷³.

In quest'aspetto va riconosciuta l'originalità del posizionamento cassireriano nella stagione delle «Idee del 1914», come del resto confermavano le considerazioni dedicate da Troeltsch a *Freiheit und Form* subito dopo l'uscita del volume²⁷⁴. Per il teologo già assumere il «criterio del Rinascimento e del classicismo» per rappresentare lo spirito tedesco era sintomo dell'«incapacità» di cogliere la specificità della sua forma di vita e di «determinarne» il suo «futuro», visto che non si potevano recidere le sue radici dal medioevo, come in effetti faceva Cassirer, né prescindere nella sua caratterizzazione dall'elemento «gotico»²⁷⁵. Una

²⁷¹ Id., *Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte*, cit., p. 219.

²⁷² *FF*, p. 393; trad. it., p. 45.

²⁷³ *Ivi*, p. 392; trad. it., p. 44. Questo motivo della *Gesamtlinie der deutschen Geistesentwicklung* può essere letto come ampliamento a tutte le direzioni della cultura del motivo marburghese della *Weltlinie der Philosophie*.

²⁷⁴ Il volume era preso in esame in una parte della conferenza del 28 novembre 1916 (data alle stampe nel febbraio del 1917) *Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen*, in *Vorträge, gehalten in den Versammlungen der "Vereinigung der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Berlin und der Provinz Brandenburg"*, Weidmann, Berlin 1917, ora in E. Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte Kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, hrsg. v. H. Baron, Tübingen, Mohr 1925, pp. 211-247 (su Cassirer in part. pp. 232-236) e nella già menzionata *Besprechung von Cassirers "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte"* del settembre 1917. Il volume cassireriano ebbe una certa eco nell'ambito degli studi filosofici e germanistici, come testimoniavano le recensioni di H. Bahr, *Über Ernst Cassirer*, «Die Neue Rundschau», XXVIII (1917), pp. 1483-1495, ripubblicata come *Geisterchor*, in Id., *Kritische Schriften in Einzelausgaben*, hrsg. v. C. Pias, Bd. XVII, *Summula*, hrsg. v. G. Schödl, VDG, Weimar 2010, pp. 23-45 (cfr. *Lettera di Hermann Bahr ad Ernst Cassirer*, 18. 11. 1917 (Salisburgo), in *ECN* 18, n. 232, non pubblicata); H. Lindau, *Die Beleuchtung des Problems Staat und Freiheit bei Ernst Cassirer*, «Europäische Staats- und Wirtschaftszeitung», II, 42 (20. Oktober 1917), pp. 996-1000; Id., *Besprechung von "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte"*, «Kant-Studien», XXII (1918), pp. 125-134; K. Mannheim, *Rezension von Ernst Cassirers "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte"* (Berlin, 1917), «Athenaeum. Üj folyam» (Neue Folge), 3 (1917), pp. 409-413, ora in R. Laube (Hg.), *Karl Mannheim und die Krise des Historismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, pp. 563-568 (traduzione dall'originale in lingua ungherese); A. Grolman, *Rezension von Ernst Cassirers "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte"*, «Die Christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände», 31, 29 (19. Juli 1917), pp. 545-547; E. Goldbeck, *Rezension von Ernst Cassirers "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte"*, «Sokrates. Zeitschrift für das Gymnasialwesen. Neue Folge», Bd. LXXII, Neue Folge, 6. Jahrgang, Heft 1/2 (Januar/Februar, 1918), pp. 23-24; E. Castle, *Rezension von Ernst Cassirers "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte"*, «Literarisches Zentralblatt für Deutschland», 69, 41 (12. Oktober 1918), pp. 815-816 (l'opera era recensita non nella sezione filosofica, ma in quella «Sprachkunde. Literaturgeschichte»); J. Körner, *Rezension von Ernst Cassirers "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte" und Ders., "Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie"*, «Literaturblatt für germanische und romanische Philologie», XLI, 5/6 (1920), pp. 160-173.

²⁷⁵ E. Troeltsch, *Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen*, cit., pp. 231-232. In una lettera a Rickert, Troeltsch raccontava di un colloquio avuto con Cassirer a proposito del suo «nuovo libro» ed, in

seconda e più importante obiezione concerneva il «formalismo» in cui erano rimaste imprigionate le vedute cassireriane, in quanto non si era posta la questione degli autentici «contenuti della vita spirituale tedesca» né si era indagato se corrispondesse loro «un particolare e specifico principio formale». Per Troeltsch il volume cassireriano mirava solo a parole a cogliere la specificità della cultura tedesca, perché in realtà impiegava i contenuti della sua storia spirituale come semplice «supporto sensibile» in cui ritrovare ogni volta la stessa identica forma, la quale era in fondo sempre e soltanto la «forma della ragione universale ed umana»²⁷⁶.

Le osservazioni di Troeltsch lasciavano in secondo piano il fatto che, dal punto di vista di Cassirer, non si potevano più isolare e separare individuale ed universale, ma quest'ultimo era contenuto simbolicamente già da sempre in ogni particolare. La conseguenza delle riflessioni preliminari sul metodo della *Geistesgeschichte* era che cultura tedesca e razionalità umana non erano due momenti disgiunti, né si poteva designarli in tal modo senza correre il rischio di dare una rappresentazione astratta ed irrigidita del loro rapporto. In effetti, il teologo rilevava a quest'altezza il punto di frizione tra la propria «concezione di filosofia della cultura», in cui «sono dappertutto in primo piano i contenuti concreti ed individuali», e quella cassireriana. Troeltsch denominava quest'ultima come una «filosofia delle forme di ragione (*Philosophie der Vernunftformen*)», impiegando un termine che aveva un'assonanza singolare con quello poi celebre di *Philosophie der symbolischen Formen* e che, non del tutto a torto, era giudicato in linea con l'indirizzo storico-sistematico del neocriticismo di Marburgo²⁷⁷. In ogni caso, all'occhio attento di Troeltsch non era sfuggito come in *Freiheit und Form* la posta in gioco fosse già quella di una filosofia della cultura, ed è perciò suggestivo pensare che questo passaggio cruciale della riflessione cassireriana si compisse anche grazie a quel confronto sul «futuro assetto» della nazione che, negli anni della Grande Guerra, aveva interessato gli esponenti di punta della filosofia tedesca, Cassirer incluso.

Non si è andati troppo lontano, perciò, mettendo in risalto il senso del «dovere patriottico» che motivava la condotta intellettuale cassireriana di quegli anni. A differenza della maggior parte dei compatrioti, certo, le sue riflessioni erano svolte «senza alcuna polemica od emotività» e con un «approccio» da «studioso», «freddo e razionale». Non si trattava però di una semplice diversità di stile o di tono, tipica del «mandarino» apolitico, né il tener ferma «la visione classica e cosmopolita della Germania» insieme alla sua «appartenenza al contesto culturale europeo» era una semplice forma di resistenza interiore, di solitario conforto o di attaccamento rassegnato ad un'idea di cultura sopraffatta da un «nazionalismo rinchiuso in se stesso»²⁷⁸. Se si vuole parlare del patriottismo delle pagine di *Freiheit und Form*, è necessario intenderlo invece come un *Vernunftpatriotismus*, un «patriottismo di ragione», in cui non era in gioco la difesa del *Reich* come tale, ma piuttosto quell'idea razionale di germanesimo e cosmopolitismo, che poteva essere messa a fuoco solo grazie al metodo della filosofia della cultura²⁷⁹.

particolare, sulla sua disattenzione per tutto «il mondo prima del Rinascimento» (cfr. *Lettera di Ernst Troeltsch ad Heinrich Rickert*, 22. 01. 1917 (Berlino), in F. W. Graf (Hg.), *Ernst Troeltschs Briefe an Heinrich Rickert*, «Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft», VI (1991), p. 120).

²⁷⁶ Id., *Besprechung*, cit., pp. 697-698. Sul confronto tra Troeltsch e Cassirer negli anni della Grande Guerra, cfr. D. Lipton, *The Liberal Intellectual*, cit., pp. 57-58, il già menzionato contributo di H. Joas, *A German idea of freedom?* del 2006 e C. Möckel, *Ponjatje gosudarstva v nemeckom idealisme?*, cit., pp. 282-290, i quali insistevano sulle dissonanze tra i due autori, mentre nella sua vasta indagine Raulet cercava di mettere in risalto anche le loro affinità (cfr. *Das Zwischenreich der symbolischen Formen*, cit., p. 144).

²⁷⁷ Id., *Besprechung*, cit., p. 698.

²⁷⁸ D. Lipton, *The dilemma of a Liberal Intellectual*, cit., pp. 55-56. Di un atto di «dovere patriottico» lontano sia dall'eccesso nazionalistico sia dalla negazione del valore delle particolarità nazionali parlavano anche H. Joas, *A German idea of freedom?*, cit., p. 16 e C. Möckel, *Ponjatje gosudarstva v nemeckom idealisme?*, cit., pp. 296-298.

²⁷⁹ Per definire l'impianto intellettuale della posizione politica cassireriana si è ricorsi più volte in letteratura al concetto sternbergeriano e poi habermasiano di *Verfassungspatriotismus* (cfr. U. Raulff, *Blick in den*

Quanto più ci si volgeva ad un oggetto come «l'essenza dello spirito tedesco», tanto meno ci si doveva arrestare al suo contenuto particolare. Si doveva invece guadagnare, in quel *medium*, una visione tanto più pura quanto più efficace dell'ideale. Al *Vernunftpatriotismus* di Cassirer poteva quindi corrispondere una *Vernunftpolitik*, una “politica di ragione”, in quanto ogni concreto contenuto politico-culturale ed ogni sforzo di riassetto della costituzione materiale della nazione andava commisurato soltanto a quel germanesimo che – in modo analogo al contenuto del pensiero etico-politico leibniziano nel volume del 1902 – era idealizzato ed eticizzato, concepito come fine di una ragione cosmopolitica. Si trattava di una «forza critica» con cui «promuovere sempre di nuovo la trasformazione dello stato di cose in vista di quella meta infinitamente lontana» che costituiva il contenuto precipuo della «pura idea» etica, come insegnava la storia dell'idealismo politico tedesco²⁸⁰. Ciò confermava che la *Vernunft* di cui si poteva parlare nel caso di Cassirer non era una ragione qualsiasi né quella identificabile in modo frettoloso con una forma di intellettualismo politico, ma era la ragione riformata da cinquant'anni di neocriticismo marburghese, la stella polare di un idealismo teoretico ed etico-politico che non aveva voluto essere un semplice «poetare delle idee»²⁸¹.

Questa immagine caratteristica del patriottismo di ragione di Cassirer e dell'impegno della sua filosofia di guerra diventa ancor più nitida se affiancata a quella di un esponente di spicco della generazione di intellettuali tedeschi che aveva partecipato senza esitazioni alla “mobilitazione spirituale”, Thomas Mann, secondo cui invece nel conflitto mondiale «l'idea e l'idealismo stavano dalla parte dei conservatori»²⁸². Per il grande scrittore, come si è accennato, le «radici spirituali» della guerra affondavano «nel protestantismo organico e storico» della Germania, e pertanto «tutto il patriottismo tedesco», ed anzitutto «quello che si era manifestato in forma così inattesa» con l'*Augusterlebnis*, doveva essere letto come un'espressione «istintiva ed innata» a favore di questo «protestantesimo» in lotta contro un “mondo di nemici”²⁸³.

Da parte sua, Cassirer non era certo del tutto estraneo ad alcuni motivi del dibattito dell'epoca, primo tra tutti l'interesse per l'«essenza tedesca», ma le sue considerazioni non sfociavano in una frantumazione del continente in realtà nazionali incompatibili, bensì nella conferma dell'unità della *Kultur* europea, nonostante il conflitto che la dilacerava e la metteva sotto attacco in senso materiale e “spirituale”. Per il *Vernunftpatriot* interrogarsi sulla specificità del popolo tedesco non significava rimuovere né minimizzare ma invece ribadire il delicato equilibrio tra vocazione nazionale e cosmopolita, tra individuazione

Giftschrank, cit., p. N5; H. Paetzold, *Eine philosophische Biographie*, cit., p. 126; T. Meyer, *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit*, cit., pp. 203-205; R. Waßner, *Institution und Symbol*, cit., p. 111; I. Villinger, *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die Medien des Politischen*, cit., pp. 167-170; D. Coskun, *Law as symbolic form*, cit., p. 53; J. Saurer, *Das Recht als symbolische Form*, cit., p. 500). Il concetto di “patriottismo costituzionale” designa l'adesione alla comunità politica in virtù di un riconoscimento volontario di valori universali concernenti la natura umana ed espressi nella costituzione, piuttosto che di elementi di natura etnica o naturale (cfr. almeno D. Sternberger, *Verfassungspatriotismus*. Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1990 e J. Habermas, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, in Id., *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992). Ci sembra più opportuno coniare il termine *Vernunftpatriotismus* – a quanto ci risulta finora mai impiegato nella *Cassirer-Forschung* – per esprimere la specifica “ragione” al centro dell'idealismo etico-politico di Cassirer, ma anche perché quell'elemento puramente costituzionale non mette adeguatamente in risalto l'importanza della particolarità culturale e nazionale nella sua prospettiva politica. Krois paragonava opportunamente questo patriottismo cassireriano a quello di Goethe, in quanto l'olimpico ed “illuministico” cosmopolitismo del poeta andava considerato come «un'attitudine politica» volta a «“combattere pregiudizi ed eliminare visioni ristrette della realtà”» (cfr. *Symbolic Forms and History*, cit., p. 177).

²⁸⁰ *DISP*, pp. 24-25.

²⁸¹ P. Natorp, *Leibniz*, cit., p. 10.

²⁸² T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, cit., p. 186; trad. it., cit., p. 262.

²⁸³ *Ivi*, pp. 47-48; trad. it. cit., pp. 66-67. Per il “classico” confronto tra l'elaborazione intellettuale in guerra di Cassirer e Mann cfr. D. Lipton, *The Dilemma of a Liberal Intellectual*, cit., pp. 58-60; G. Raulet, *Das Zwischenreich der symbolischen Formen*, cit., p. 142; R. Parkhomenko, *Cassirers politische Philosophie*, cit., pp. 73-74.

culturale ed universalizzazione umana: esso non era infatti un aspetto transitorio nella storia della *Kulturnation* tedesca, una zavorra da cui era opportuno liberarsi in vista di un'egemonia politica più adeguata ai tempi, come ad esempio sembrava concludere il Meinecke di *Weltbürgertum und Nationalstaat*, ma proprio quel tratto essenziale ricercato e dibattuto con tanta animosità.

In questa direzione, Cassirer osservava in modo polemico che tutte le «nature veramente creatrici» della storia culturale tedesca si erano sempre riconosciute in quest'aspetto ed «erano sempre rimaste lontane» dall'idea che il lavoro per l'autocomprensione e l'autonomia della propria cultura sfociasse nella «boria di una assoluta autosufficienza». Per questo egli sottolineava che in una indagine ben fondata sullo spirito tedesco era necessario mettere in luce «i rapporti che sussistevano tra il suo sviluppo e quello delle altre grandi nazioni europee». Bisognava «capire le “voci dei popoli” nella loro specificità», senza però far venir meno il significato cosmico di questo interessamento per l'individualità – per richiamare il linguaggio herderiano con cui il filosofo esprimeva le sue vedute²⁸⁴. A Cassirer, del resto, premeva mostrare come questa non fosse soltanto la posizione del classico individualismo estetico, umanistico e impolitico dei Lessing o dei Goethe, ma che l'idea in effetti era stata condivisa anche da molte delle icone della pubblicistica e della propaganda di guerra. Anche il Fichte dei *Discorsi alla nazione tedesca*, ad esempio, divenuto in quegli anni il campione delle rivendicazioni egemoniche del *Reich*, aveva in realtà sempre chiarito che l'esigenza di un'educazione nazionale non doveva essere ristretta entro i confini naturali dello stato né asservita ai suoi interessi particolari, ma esprimeva solo il valore universale di formazione del «“cittadino della libertà”»²⁸⁵.

Rimane da chiedersi, però, se questa prospettiva cassireriana non potesse convergere con l'idea molto diffusa in guerra, e soprattutto tra la compagine “moderata” dei professori con cui il filosofo aveva più contatti, secondo cui la Germania poteva legittimare le sue ambizioni egemoniche proponendosi come fondatrice di un ordine geopolitico europeo in cui le altre nazionalità potessero svilupparsi in autonomia sotto la sua egida. Troeltsch aveva cercato di mostrare, ad esempio, che dal concetto tedesco di libertà come inserimento responsabile di un singolo «nell'intero», in cui però non viene mai meno il «diritto dell'individualità spirituale», dovesse derivare un'idea dei rapporti internazionali alternativa rispetto a quella dell'imperialismo occidentale od orientale, ossia un «sistema di reciproco rispetto e di libero sviluppo delle individualità dei popoli l'una a fianco all'altra»²⁸⁶. Anche di recente, però, si è richiamata l'attenzione su uno dei capisaldi della *Weltanschauung* degli «intellettuali di orientamento conservatore-patriottico», vale a dire la sottolineatura della «intrinseca disponibilità dei tedeschi» ad «accogliere elementi stranieri ed eterogenei» nella propria cultura²⁸⁷. Sebbene ciò non si risolvesse nelle forme più radicali di nazionalismo, si poteva nondimeno convenire che l'«estensione» oltre i «patri confini» di una «forma politico-culturale di provenienza tedesca» si conciliava ed anzi era «condizione necessaria» per inverare quella specifica correlazione tedesca tra «spirito nazionale» aperto alla «diversità» e «vocazione cosmopolitica»²⁸⁸. In una parola, insistendo sul delicato equilibrio tra germanesimo e cosmopolitismo si poteva accreditare l'idea che la Germania lottasse in difesa della specificità della *Kultur* rispetto alle forze del livellamento occidentale ed orientale e che, per questo, si presentasse in modo credibile come potenza “mediana” e non allineata, capace di instaurare un ordinamento politico in cui tutte le singolarità nazionali fossero rispettate.

²⁸⁴ Il richiamo cassireriano andava al titolo dell'opera di Herder *Stimmen der Völker in Liedern. Volkslieder* del 1778-1779.

²⁸⁵ *FF*, p. 393; trad. it., p. 45, dove Cassirer si riferiva a J. G. Fichte, *Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühlinge 1813*, in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. H. Fichte, 8 Bde., Veit, Berlin 1845-1846, Bd. VII, p. 572.

²⁸⁶ E. Troeltsch, *Die deutsche Idee von der Freiheit*, cit., p. 105.

²⁸⁷ E. Alessiati, *Thomas Mann*, cit., p. 194.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 197.

In realtà, proprio il caso cassireriano insegnava che questa tesi conservatrice non fosse di necessità l'unica che si potesse trarre da quella classica concezione del rapporto tra germanesimo e cosmopolitismo. Il senso storico-politico di *Freiheit und Form* risiedeva infatti nel mostrare come si potesse tener fede ed anzi riaffermare quella peculiarità dello spirito tedesco, senza sfociare nella pretesa annessionista, o anche solo moderata, di un'egemonia sul continente. Certo, le radici storico-ideali di quell'intreccio tra dimensione nazionale e universalistica derivavano dalla problematica commistione tra nazione, stato e impero presente nella moderna storia tedesca²⁸⁹. Per Cassirer, però, l'espansione territoriale e materiale dello stato tedesco era del tutto incompatibile con l'idea di *Kultur* perché, naturalizzandone il contenuto, ne fraintendeva il valore etico-regolativo e idealistico²⁹⁰. Agli occhi del *Vernunftpatriot* la trasformazione del compito di approfondimento intensivo del germanesimo in una forma di accrescimento estensivo non faceva un servizio alla nazione, ma ne tradiva l'essenza e la vocazione cosmopolitica. Quella sintesi non andava raggiunta al livello dei rapporti di forza concreti tra gli stati né era una costruzione nazionale e tedesca, ma mirava ad un'idealizzazione di quegli stessi rapporti e ad un risultato che era sovranazionale, "sovra-tedesco" ed europeo. Non a caso, quindi, nelle considerazioni sul problema dello stato Cassirer poteva concludere con lo Schiller del poema incompiuto *Deutsche Größe* che «*Reich* e *Nation* erano due cose distinte» e che anche se «il *Reich* politico vacillava, il *Reich* spirituale si formava sempre più forte e compiuto», perché la sua grandezza era «indipendente dalle sue sorti politiche»²⁹¹.

Per la sua storia politica e per la forma della sua cultura, la Germania offriva solo un esempio di quel compito instancabile di tessitura ed unificazione delle particolarità sul continente, ma nessuna realtà politica poteva per definizione rappresentare in modo assoluto ed esaustivo quell'idea. L'unità europea esprimeva solo l'esigenza sistematica di armonia tra tutte le sue componenti ed era, come tale, fine di ragione, "utopia", condizione trascendentale di possibilità affinché le differenti direzioni nazionali potessero convergere in quel compito infinito di arricchimento culturale²⁹². Del resto, oltre che da Cassirer questo era stato riconosciuto in quel periodo da Georg Simmel, l'altro *outsider* di origini ebraiche attivo per quindici anni come *Privatdozent* presso l'Ateneo berlinese: «l'europeità – scriveva in un

²⁸⁹ Cfr. A. Bolaffi, *Il sogno tedesco*, cit., pp. 73-74, secondo cui in Germania «l'idea della sovranità universale rappresentata dal Sacro romano impero della nazione germanica non è mai stata soppiantata da quella "nazionale"».

²⁹⁰ Sulle scivolose ripercussioni politiche del fraintendimento naturalistico del concetto di nazione, da intendere invece come «concetto di cultura (*Kulturbegriff*)», Cassirer sarebbe ritornato poco tempo dopo in polemica con Bauch (cfr. *Zum Begriff der Nation*, cit., pp. 42-45), ma anche in *The Myth of the State* il filosofo avrebbe condannato la concezione dello «stato di potenza (*Machstaat*)», il cui valore era definito – ad esempio nel caso della sofistica e della politica ateniese – con «l'esibizione di una pura forza fisica» ed era ridotto al «benessere fisico» (cfr. *MS*, p. 75; trad. it., p. 140).

²⁹¹ F. Schiller, *Deutsche Größe*, in Id., *Sämtliche Werke in zehn Bände – Berliner Ausgabe*, hrsg. v. H. G. Thalheim, Bd. 2, *Gedichte*, bearb. v. J. Golz, Aufbau-Verlag, Berlin 2005, pp. 556-560. E' molto probabile che Cassirer recepisce il passo schilleriano da Meinecke, conferendo però ad esso un valore positivo (cfr. F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Oldenburg, München/Berlin 1922, pp. 56-61).

²⁹² Se inteso come sinonimo della concezione marburghese dell'idea come ipotesi e fine regolativo, il termine "utopia" può essere opportunamente ascrivito alla concezione etico-politica cassireriana. Un primo tentativo in tal senso è stato compiuto da Lüddecke, che rilevava sulla scorta di *Essay on Man* la funzione produttiva dell'utopia in Cassirer come oltrepasamento dello «spazio del presente e del reale in direzione del possibile» e come ricezione «moderata e secolarizzata» del «messianismo neokantiano di Cohen» (*Staat – Mythos – Politik*, cit., p. 72). Anche Bevc osservava le feconde ripercussioni di questo concetto ed in particolare contrapponeva la facoltà di «anticipare» l'idea dell'ordinamento giusto, propria degli uomini delle società libere, con la «perdita della capacità dell'utopia» propria di una vita in un sistema totalitario (cfr. *Dialektik und Kulturgenese*, cit., p. 187). Egli giungeva ad affermare che «ogni forma simbolica conferisce all'individuo la possibilità di crearsi l'utopia di un altro mondo migliore» (*ibid.*) e che uno degli obiettivi del mito politico è invece proprio «far venir meno questo elemento anticipatorio» (*ivi*, p. 191).

articolo del marzo 1915 – è un'idea», «una formazione spirituale» che «non sta tra le nazioni, ma al di là di esse»²⁹³.

La presa di posizione cassireriana non era pertanto riconducibile a quella soluzione conservatrice. Quest'ultima si distanziava certo dai due estremi del nazionalismo e dell'internazionalismo, che invece intendevano o irrigidire o eliminare le differenze tra le culture, ma d'altra parte finiva per puntellare la tradizionale politica di potenza del *Reich*, legittimandola in nome di superiori fini di cultura. Forte di una caratteristica concezione simbolica del rapporto tra particolare e universale, che era stata elaborata sulla scorta di Leibniz, di Goethe e del Kant marburghese e metteva al centro il valore cosmico dell'individualità, la riflessione cassireriana su cultura, germanesimo e cosmopolitismo giungeva invece a conclusioni ben diverse, anticipando quelle vedute su cui, in seguito, si sarebbero potute poggiare la Germania di Weimar e quella di Bonn.

In tal senso, nelle battute finali della premessa di *Freiheit und Form* Cassirer pronunciava parole che qualificavano in modo inconfondibile l'intento sotteso al proprio posizionamento nel dibattito sulle "Idee del 1914". La «cultura tedesca» non si doveva lasciare «trascinar via» dal terreno sicuro del suo significato «originario» né dal «misconoscimento e dal disprezzo» degli avversari, né da quell'«ottuso sciovinismo spirituale» che sembrava contraddistinguere molti interventi degli spiriti mobilitati in guerra²⁹⁴. Quella del *Vernunftpatriot*, a dispetto di ogni ritratto apolitico, era perciò una delle poche voci a sentire il dovere patriottico di rammentare che, in tempi difficili, il compito degli intellettuali era custodire il regno della cultura dalle sirene della contingenza e mantenersi leali anzitutto alla patria spirituale, in modo da lasciare aperta la via della riconciliazione una volta cessato lo scontro tra le armi²⁹⁵. Si trattava di una forma di dovere che avrebbe motivato in altre occasioni l'impegno filosofico-culturale cassireriano – dai discorsi del rettorato amburghese alla fine degli anni Venti alla *Antrittsvorlesung* di Göteborg del 1935 fino a *The Myth of the State* del 1944-1945 – e che Cassirer avrebbe riconosciuto in modo esemplare nell'impegno filosofico-culturale di Albert Schweitzer.

Tutto ciò configurava sin dagli anni della Grande Guerra, in conclusione, una chiara concezione della funzione etico-politica della filosofia e della sua autonomia dalla politica in senso stretto, l'idea di un impegno politico della cultura e della filosofia della cultura di cui il primo esito maturo era stato *Freiheit und Form*. Nella sua rappresentazione della storia spirituale tedesca Cassirer non intendeva sottrarsi al confronto con personalità e motivi che negli anni del dibattito delle "Idee del 1914" erano stati trasformati in veicoli per affermare l'istanza egemonica, quando non imperialista, del *Reich* e per ridefinire l'immagine della *Kultur* tedesca. Ad ogni passaggio della sua esposizione, però, Cassirer cercava in modo paziente di riportare in luce quel nesso tra germanesimo e cosmopolitismo rimosso o deformato dalla filosofia in guerra, indicando ogni volta il significato squisitamente etico e culturale di quell'universalismo, che era "politico" solo nel senso di quella politica della ragione e della cultura. Dello stile filosofico cassireriano era tipico confrontarsi con le questioni più delicate e dibattute della cultura filosofica e scientifica del tempo, sottoponendo al tribunale del metodo critico-trascendentale le evidenze di fatto e le premesse

²⁹³ G. Simmel, *Die Idee Europa*, «Berliner Tageblatt», 44, 121 (7. März 1915), ripubblicato in Id., *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, cit., pp. 69-70.

²⁹⁴ *FF*, p. 393; trad. it., pp. 45-46.

²⁹⁵ Spiegando a Natorp le «motivazioni» della sua dura replica alle considerazioni nazionaliste ed antisemite di Bruno Bauch, Cassirer scriveva di aver voluto «prevenire che una corrente, oggi ormai inconfondibile in molte vicende della vita politica, mettesse piede anche nelle questioni spirituali, anche nella filosofia e della scienza» (cfr. *Lettera di Ernst Cassirer a Paul Natorp*, 26.11.1916, in *ECN* 18, p. 28). Di lì a poco, in un messaggio a Rudolf Eucken, egli riprendeva alla lettera le parole della premessa di *Freiheit und Form*, affermando che non intendeva «lasciarsi trascinare via» da quelle «fondamenta» e da quel «terreno» su cui si sentiva radicato in «senso spirituale», come aveva cercato di fare Bauch «confondendo questioni scientifiche e questioni di razza» (cfr. *Lettera di Ernst Cassirer a Rudolf Eucken*, 25.11.1916, in *ECN* 18, n. 223, non pubblicata).

storico-sistematiche ivi rivendicate. In questo, come vedremo nel prossimo capitolo, Cassirer faceva in fondo proprio il detto hölderliniano «dove c'è pericolo / là soltanto c'è la salvezza»²⁹⁶.

²⁹⁶ F. Hölderlin, *Patmos*, in Id., *Sämtliche Werke – Kleine Stuttgarter Ausgabe*, im Auftr. des württembergischen Kultministeriums hrsg. v. F. Beißner, Bd. 2, *Gedichte nach 1800*, Kohlhammer, Stuttgart 1953, p. 173.

3.2

Politica e cultura

Il problema dello stato nella scienza e nella filosofia dell'età moderna

3.2.1 Nelle battute finali del capitolo sul *Problema della libertà nell'estetica classica* Cassirer aveva indicato in Schiller la figura con cui si era raggiunto il «massimo relativo» della «cultura spirituale tedesca»²⁹⁷, ma le indagini di *Freiheit und Form* proseguivano con un'ultima sezione sull'*Idea della libertà e dello stato*, dove egli percorreva di nuovo tutta la storia della cultura moderna esaminando le diverse tendenze e fasi del problema dello stato e della sua legittimazione in ambito scientifico e filosofico. La questione politica occupa in tal modo una posizione apparentemente eccentrica nell'impianto del volume, se è vero che il filosofo fino a quel momento aveva seguito una scansione per lo più cronologica nell'allineare gli snodi principali della *deutsche Geistesgeschichte* – dalla riforma religiosa di Lutero al sistema dell'armonia di Leibniz, dalla figura del genio in Lessing alla forma artistica in Winckelmann, dal principio di autonomia in Kant a quello morfologico in Goethe fino all'estetica della libertà nella poesia schilleriana. La parte conclusiva su libertà e stato, invece, pur conservando una specificità tematica rispetto alle analisi precedenti, sembra offrire l'occasione per ritornare alle soglie della modernità, riassumendo l'intero cammino compiuto dallo spirito tedesco dall'età del Rinascimento al Romanticismo, da Nicola Cusano ad Hegel, come se nel problema politico si rispecchiassero tutti i suoi sviluppi più importanti.

Si è già ricordato come questo capitolo fosse l'ultimo anche da un punto di vista storico-genetico e la sua elaborazione fosse collocabile tra l'estate del 1915 e la primavera del 1916. Ciò consente di fugare il dubbio sollevato dal fatto che Cassirer aveva esposto queste riflessioni politiche in forma autonoma alcuni mesi prima dell'uscita del volume nella già menzionata conferenza *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem* del 13 marzo del 1916, della quale molti passaggi risultano identici a quelli che sarebbero apparsi nel volume del giugno del 1916. La lunga gestazione dimostrava infatti come il filosofo non si fosse limitato ad aggiungere alla sua monografia una considerazione d'appendice, scaturita in modo occasionale e perciò non del tutto assimilabile al suo impianto originario, ma avesse inteso anticipare al suo pubblico l'aspetto più recente ed originale della sua filosofia, soprattutto quello più vicino alla discussione politico-culturale delle "Idee del 1914". Quella politica era perciò fin dal principio, anche in ragione della sua attualità, una delle direzioni dell'oggettivazione cui muoveva la filosofia della cultura di *Freiheit und Form*, come del resto era già accaduto nel *Leibniz' System*.

E' stato giustamente osservato che Cassirer si rapportava come uno «studente»²⁹⁸ alle questioni politiche, giuridiche e sociali dibattute in quegli anni, e di questo studio accurato recano particolare testimonianza i molti appunti, schemi preparatori e annotazioni bibliografiche di quel periodo, pubblicati di recente dagli editori del *Nachlass* con il titolo *Il concetto di stato*²⁹⁹. Sono materiali di grande interesse, che accendono i riflettori

²⁹⁷ *FF*, p. 318; trad. it., p. 313.

²⁹⁸ C. Möckel, *Ponjatje gosudarstva v nemeckom idealisme?*, cit., p. 288, il quale sollevava a tal riguardo il problema della ricostruzione delle fonti del pensiero politico cassireriano.

²⁹⁹ Si tratta del fascicolo *GEN MSS 98, Series II, Box 53, Folder 1075*, contenente cinquantaquattro fogli manoscritti databili intorno alla metà del 1915 e denominato *Staatsbegriff* dai curatori. Nel nono volume del *Nachlass* sono state pubblicate solo le primi diciassette pagine, dove è riconoscibile la struttura del percorso cassireriano svolto sia nel *Vortrag* del 1916 che in *Freiheit und Form*. Gli altri documenti sono studi bibliografici e brani, talvolta commentati, tratti dalla letteratura studiata dal filosofo, che offrono preziose indicazioni su fonti e riferimenti per l'elaborazione del suo pensiero politico (cfr. J. M. Krois – C. Möckel (Hg.), *Editorische Hinweise*, in *ECN* 9, pp. 329-332, 350).

sull'“officina” del filosofo e consentono di seguire il tipico articolarsi del suo pensiero nel confronto con una ricca varietà di fonti, al punto che talvolta sembra si possa misurare in ciascun riferimento il modo con cui egli si posizionava nel dibattito della Germania in guerra. Leggendo le pagine di *Freiheit und Form* insieme ai passi corrispondenti nei manoscritti, si può rappresentare la stratigrafia di queste riflessioni politiche e, in primo luogo, si può tratteggiare una mappa di quelle fonti generali che puntellano in modo trasversale tutti gli snodi dell'argomentazione cassireriana. Avevano un ruolo primario, in questo senso, il Friedrich Meinecke di *Weltbürgertum und Nationalstaat* e l'Otto von Gierke di *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, studi importanti di cui Cassirer metteva a frutto i risultati con regolarità anche se in modo selettivo, come pure il primo e soprattutto il quarto volume del *Genossenschaftsrecht*, sempre di Gierke, e poi la *Geschichte der neueren Staatswissenschaft* del giurista svizzero Johann Caspar Bluntschli³⁰⁰. C'erano però anche numerose fonti specifiche, impiegate per ricostruire aspetti particolari e ben delimitati della moderna storia politica e culturale tedesca, tra cui giocavano un ruolo eminente la *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* di Leopold von Ranke, le due *Allgemeine Staatslehre* di Hermann Rehm e Georg Jellinek, le tre importanti monografie di Rudolph Haym su Wilhelm von Humboldt, Hegel e la «Scuola romantica» insieme al già menzionato volume humboldtiano di Spranger, come pure la classica *Geschichte der Rechtsphilosophie* di Friedrich Julius Stahl³⁰¹.

Il dialogo con questi e molti altri interlocutori forniva preziosi contenuti alla elaborazione filosofico-politica cassireriana, che prendeva le mosse dai “fatti” portati alla luce dalla ricerca scientifica più recente avendo così a disposizione una miniera di materiali cui imprimere la forma del proprio autonomo interesse filosofico-politico. Il risultato di questo processo di raffinazione era una storia del problema dello stato condotta su alcuni momenti-chiave della riflessione politica della modernità, i cui contributi erano smontati e rimontati secondo una ben determinata impostazione storico-sistematica ed un preciso orientamento ricostruttivo, in modo analogo a quanto era accaduto con gli studi dell'*Erkenntnisproblem* ma anche nelle precedenti sezioni di *Freiheit und Form*.

Da questo punto di vista, la storia dello spirito tedesco offriva un eccellente banco di prova per illustrare la possibilità di fondare secondo il metodo dell'idealismo la forma della concettualità politica. Al di là però del rinvio al noto tratto “metafisico”, le ragioni per cui il germanesimo era così adatto a interpretare una svolta idealistica nella comprensione dello stato erano in apparenza paradossali, perché non erano riconducibili ad un suo primato storico-politico, ma anzi alla sua fragilità e manchevolezza rispetto alle altre culture

³⁰⁰ F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Oldenbourg, München/Berlin 1922⁴ (1908¹; l'edizione impiegata da Cassirer era quella del 1915³); O. von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Marcus, Breslau 1902² (1880¹); Id., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 Bde., Weidmann, Berlin 1868-1913: Bd. 1, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, 1868; Bd. 4, *Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit. Durchgeführt bis zur Mitte des siebzehnten, für das Naturrecht bis zum Beginn des neunzehnten Jahrhunderts*, 1913; J. C. Bluntschli, *Geschichte der neueren Staatswissenschaft. Allgemeines Staatsrecht und Politik. Seit dem 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Oldenbourg, München/Leipzig 1881³.

³⁰¹ L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, 5 Bde., in Id., *Meisterwerke*, 10 Bde., Duncker & Humblot, München/Leipzig 1914-1915; H. Rehm, *Allgemeine Staatslehre*, Mohr, Freiburg 1899; G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre. Das Recht des modernen Staates*, Häring, Berlin 1914³ (1900¹); R. Haym, *Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik*, Gaertner, Berlin 1856; Id., *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Gaertner, Berlin 1857; Id., *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Gaertner, Berlin 1906² (1870¹); E. Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Reuther & Reichard, Berlin 1909; F. J. Stahl, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, Mohr, Heidelberg 1847² (1830¹). A questi riferimenti andavano aggiunti numerosi contributi classici o contemporanei di storia della filosofia e della cultura, di scienza giuridica o politica, che puntellavano cursoriamente l'argomentazione cassireriana ed erano talvolta ripresi dalla letteratura impiegata e di cui si renderà conto volta per volta, nei casi più significativi, nel corso della trattazione.

nazionali europee. A tal riguardo Cassirer non aveva remore patriottiche ad evocare l'anima «rassegnata» di Schiller, che aveva rinunciato al concetto «politico» di libertà ripiegando in quello «estetico» ed aveva concepito il «compito storico del germanesimo» come qualcosa che non doveva avere alcun rapporto né con il «presente dello stato» né con il suo «passato storico»³⁰². Lo stesso Fichte, l'eroe filosofico-politico della Germania in guerra, aveva ribadito in realtà in uno scritto del 1813 che i tedeschi «erano cresciuti senza storia» e dovevano fare i conti con «un'esistenza senza lo stato ed al di là dello stato»³⁰³.

Nei suoi appunti Cassirer osservava la «stranezza» delle parole fichtiane, interpretandole nel senso che i tedeschi «non possedevano un sostrato storico dello stato» e che il suo «essere» non era dato ma poteva «nascere» soltanto «da un agire puro»³⁰⁴. Proprio la deformazione strumentale di questo tratto specifico della vita politica tedesca – egli osservava nella conferenza – aveva consentito alla propaganda avversaria di spezzare l'unità della sua cultura, di contrapporre la *Kultur* dei filosofi e dei poeti, il «popolo di Kant e di Goethe», al «presente politico» della Germania, lo stato nazionale prussiano di Bismarck e della *Weltpolitik* guglielmina³⁰⁵. Bisognava invece rimarcare la «forma unitaria» e la connessione indissolubile di germanesimo e cosmopolitismo, mostrando come nell'apparente fragilità storica e impolitica del «popolo metafisico» si radicassero la forza teorica e l'efficacia pratica del suo contributo al problema politico nell'età moderna: si doveva mostrare come la lacuna della tarda ed imperfetta sintesi tedesca tra spirito nazionale e realtà politica, tra cultura e stato – Plessner avrebbe parlato di una «nazione ritardata»³⁰⁶ – fosse andata per vie traverse a beneficio di tutto il mondo culturale.

Il primo problema era dunque chiarire come e perché proprio una nazione senza stato avesse conseguito in modo efficace la fondazione idealistica della forma politica, e a questo interrogativo Cassirer rispondeva con un doppio ordine di considerazioni: prima di procedere con una dettagliata analisi del problema dello stato nella storia tedesca, egli presentava le direttrici storico-sistematiche della sua indagine mettendo a confronto il caso della Germania con gli sviluppi storico-politici sopraggiunti nel cosmo variegato della modernità politica europea, dove egli sottolineava il «privilegio» di culture come quella italiana o francese, in cui la teoria politica si era potuta rapportare fin da subito con la «concreta esistenza storica» di una certa realtà statale³⁰⁷.

Per quanto riguardava il caso italiano, Cassirer ravvisava il baricentro del «nuovo atteggiamento» moderno nei confronti della «realtà politica» nella concezione dello stato come «opera d'arte»³⁰⁸. La penisola era permeata dal sorgere brulicante di «formazioni statali sempre nuove», che abbandonavano le formule tradizionali di legittimazione ed erano il frutto del ricorso alle vie di fatto, alla «fortuna» e alla «potenza dell'attimo», alla «violenza» e all'«astuzia» di signori, principi e capitani di ventura che imperversavano nel Quattrocento e nel Cinquecento³⁰⁹. Non era questo un fenomeno isolato, ma piuttosto l'espressione dello stile complessivo della cultura del Rinascimento italiano, le cui icone erano indicate già in Dante e Petrarca: l'autore della *Divina Commedia* era «la più grande natura sovrana» della «letteratura mondiale» ed il potere della sua poesia, capace di «dare una nuova forma all'intero cosmo», erompeva dalla «sovranità di una volontà personale»,

³⁰² *FF*, pp. 319-320; trad. it., pp. 315-316.

³⁰³ *Ivi*, p. 321; trad. it., p. 317, con il riferimento a G. W. Fichte, *Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühling 1813*, in *Id.*, *Werke*, cit., Bd. VII, p. 572.

³⁰⁴ *SB*, p. 232.

³⁰⁵ *DISP*, p. 4.

³⁰⁶ E' il titolo aggiunto alla seconda edizione riveduta di H. Plessner, *Die Verspätete Nation. Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Kohlhammer, Stuttgart 1959 (prima ed., Niehans, Zürich 1935).

³⁰⁷ *FF*, p. 322; trad. it., p. 317.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 1; trad. it., p. 47.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 322; trad. it., p. 317.

mentre Petrarca esprimeva, da parte sua, il dilemma tra autonomia e fama, tra la ricerca della compiutezza individuale ed il suo essere condizionata dal riconoscimento della società³¹⁰.

Queste considerazioni cassireriane si nutrivano senza dubbio delle classiche tesi di Jacob Burckhardt e del suo *Die Kultur der Renaissance in Italien*, le quali avrebbero avuto un ruolo eminente soprattutto in *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* nel 1927, ma erano già state richiamate nel primo volume dell'*Erkenntnisproblem* del 1906³¹¹. L'importante volume dello storico svizzero, che uscì nel 1860 e fu ben recepito nella cultura europea del tardo Ottocento, prendeva le mosse da Federico II di Svevia e da Ezzelino da Romano per raffigurare un grande affresco della civiltà rinascimentale italiana in una pluralità di direzioni, dalla tecnica militare alla poesia, dall'arte figurativa alla vita religiosa. In effetti, sebbene non fossero menzionate in modo esplicito, quelle pagine di *Freiheit und Form* riecheggiavano le vedute di Burckhardt sullo «stato come opera d'arte» e la sua fondazione sulla «via dei fatti compiuti»³¹², oppure l'idea che nel mondo italiano, in particolare con Dante e Petrarca, fosse nato un concetto di personalità individuale in discontinuità con il Medioevo³¹³.

Per Cassirer il teorico politico di questo Rinascimento d'impronta burckhardiana era naturalmente Machiavelli³¹⁴, la personalità in cui più forte aveva agito quel «nuovo interesse per la realtà» nella sua valutazione dell'«origine naturale ed in un certo senso fisica» dello stato. Per il fiorentino la sua vita andava studiata in modo spietato per illustrare dal punto di vista scientifico come «costruire, consolidare e difendere» un certo ordine politico in virtù di una «complicata e fine tecnica di dominio». La razionalità su cui si fondava la teoria politica – la «ragione» di stato – non era un «ideale astratto, irreal e inefficace» o un'esigenza etico-normativa cui «commisurare» la prassi, ma l'abilità pragmatica di individuare le «condizioni» che assicurino «l'ampliamento e la conservazione» della sua «esistenza fisica», visto che il suo modo d'essere è quello degli «enti di natura»³¹⁵. In modo implicito, nella conferenza del 1916 si faceva intendere l'abisso tra la fondazione della politica nel realismo machiavelliano e quella cui mirava invece l'idealismo filosofico: la razionalità del Machiavelli era infatti quella di un imperativo ipotetico, eterodiretto dall'arbitrio di una volontà sovrana, in cui «tutti i mezzi erano leciti» ed «ogni diritto era determinato dal potere, e non viceversa il potere dal diritto»³¹⁶.

Anche in Francia la scienza politica aveva potuto guardare ad uno stato esistente, ma la configurazione istituzionale dell'Italia del Quattrocento e del Cinquecento era diversa da quella dell'assolutismo dei Borbone del Seicento e del Settecento. Se nel caso italiano la vita politica era determinata dalla vocazione cairologica di «condottieri» ambiziosi e tempisti, in quello francese si nutriva di quello spirito «metodico» che aveva avuto tra i suoi emblemi la

³¹⁰ Ivi, pp. 2-3; trad. it., pp. 48-49.

³¹¹ Cfr. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band*, cit., pp. 80, n. 20; 133, n. 210, 142 e n. 227; Id., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig/Berlin 1927, ora in ECW 14, hrsg. v. C. Rosenkranz u. F. Plaga, 2002, pp. 8-201. Più in generale, su Burckhardt e la sua concezione storico-politica erano significative le pagine cassireriane di *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vierter Band. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932)*, in ECW 5, hrsg. v. T. Berben u. D. Vogel, Meiner, Hamburg 2005, pp. 308-325.

³¹² J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, 2 Bde., Seemann, Leipzig 1908¹⁰ (Schweighauser, Basel 1860¹), Bd. 1, pp. 4-7. Anche in un altro testo ben presente a Cassirer come la *Staatslehre* di Jellinek si sottolineava come la svolta politica italiana si distinguesse per il nuovo «sguardo rivolto al mondo dato», da cui si cercavano di ottenere «tipi» a partire da cui «calcolare le prescrizioni dell'arte dello stato» (cfr. *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 55).

³¹³ J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, cit., pp. 141-144.

³¹⁴ Quelle di *Freiheit und Form* erano le prime riflessioni cassireriane su Machiavelli, che com'è noto sarebbero state uno degli snodi principali del tardo *The Myth of the State* (cfr. MS, pp. 117-163; trad. it. cit., pp. 227-302). Su quest'aspetto, cfr. almeno E. Rudolph, *Cassirers Machiavelli*, in Id., *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, cit., pp. 79-91.

³¹⁵ FF, p. 322; trad. it., p. 318.

³¹⁶ DISP, p. 7.

filosofia di Descartes³¹⁷. Dal punto di vista storico, Cassirer osservava come la «forma di stato e di governo» della Francia monarchica fosse il frutto di un sommovimento che, al di sotto delle spoglie superstiti dell'*Ancien régime*, aveva incubato una nuova costituzione politica, dove il tradizionale ruolo dei corpi intermedi era stato marginalizzato ed il sovrano rivendicava invece un rapporto immediato con ciascun suddito del suo regno. Questa graduale corrosione delle differenze del corpo politico francese e la corrispondente costruzione al suo interno di una forma statale unitaria aveva trovato un riferimento caratteristico nel pensiero politico e nella prassi del duca di Richelieu, il cui presupposto era la coincidenza tra «unità del popolo» e «unità dello stato». Il popolo francese non era cresciuto «senza stato ed al di là dello stato» come quello tedesco, ma esisteva invece solo nella vita attuale dello suo stato, la cui «fortuna» era possibile solo nel «presente» e perciò, per definizione, richiedeva una presenza visibile che se ne assumesse la rappresentanza³¹⁸. Il motto di Luigi XIV – *l'Etat c'est moi* – esprimeva quest'idea con un gesto eloquente, circoscrivendo l'ambito del potere al palcoscenico della sua manifestazione: solo nella presenza del sovrano naturale si realizzava l'unità del popolo per incorporazione nello stato e, in tal senso, una «completa centralizzazione della potere del governo nella persona del sovrano» era il «presupposto perché quel potere potesse essere trasferito al popolo, in quanto soggetto astratto e impersonale»³¹⁹.

E' a partire da queste premesse che si può comprendere la tesi cassireriana, in apparenza paradossale, secondo cui la teoria politica di Rousseau, pur opponendosi nei suoi contenuti alla tradizione monarchica francese, non era in realtà nient'altro che il «correlato concettuale e metodico» della logica della rappresentanza inaugurata dalla forma assolutistica dello stato. Se con Richelieu o Luigi XIV era il corpo del re ad incarnare in modo esaustivo l'unità presente della nazione, in Rousseau un'analoga funzione era assolta dalla «volontà generale», che si poteva considerare una intellettualizzazione e generalizzazione di quel concetto assolutistico di sovranità. Da questo punto di vista, la rivoluzione francese costituiva solo in superficie una rottura di continuità nella storia politica nazionale, in quanto aveva certo fatto *tabula rasa* delle vecchie istituzioni feudali, ma solo per lasciar emergere al loro posto le strutture del potere rappresentativo che si erano di fatto sostituite alle precedenti saturando l'involucro dell'*Ancien régime*³²⁰. A tal riguardo Cassirer metteva a frutto le indagini sui presupposti storico-sociali e culturali della rivoluzione francese di Alexis de Tocqueville e del suo *L'Ancien Régime et la Révolution* del 1856, sebbene ciò accadesse solo in modo indiretto grazie alla mediazione Hyppolite Taine e del suo monumentale *Les origines de la France contemporaine*. Il primo tomo del 1875 su *L'Ancien régime*, impiegato dal filosofo nella sua stilizzazione della politica francese, risentiva infatti delle tesi tocquevilliane e, tra tutte, dell'idea che la rivoluzione del 1789 fosse l'esito del processo di svuotamento dell'antica costituzione feudale a cui aveva lavorato per decenni la monarchia assolutista avocando a sé, a poco a poco, gran parte delle funzioni della macchina pubblica³²¹.

³¹⁷ *FF*, p. 323; trad. it., p. 318.

³¹⁸ *Ivi*, p. 323; trad. it., p. 319, con il riferimento ad un passo tratto dalle memorie di Richelieu: «lo stato non esiste dopo questo tempo, la sua fortuna è nel presente, oppure è nulla e vana» (cfr. A. J. du Plessis de Richelieu, *Mémoires*, vol. 7, *Le siège de La Rochelle*, ed. p. É. de Bussac, Paleo, Clermont-Ferrand 2003, p. 177), a sua volta menzionato però da L. von Ranke, *Französische Geschichte vornehmlich im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert*, Bd. 2/5, Cotta, Stuttgart 1877³ (1861¹), p. 353, che insieme a Taine era la fonte di questa sintetica ricostruzione cassireriana della storia francese. Nella conferenza del 1916 il filosofo parlava infatti della «eccellente esposizione di Ranke» (cfr. *DISP*, p. 8), il quale aveva sottolineato l'importanza di Richelieu ed il suo valore simbolico per l'idea francese dello stato.

³¹⁹ *FF*, p. 324; trad. it., p. 319.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ Cfr. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Lévy, Paris 1856; H. Taine, *Les origines de la France contemporaine*, 3 vol., Hachette, Paris 1876 (l'edizione tedesca impiegata era *Die Entstehung des modernen Frankreichs. Autorisierte deutsche Bearbeitung*, hrsg. v. K. Katscher, Lindner, Leipzig 1908³). Sebbene in *Freiheit und Form* non fosse menzionato, Taine era presente nei materiali preparatori (cfr. *SB*, p.

A dispetto delle differenze tra il caso italiano e francese, la ragione machiavelliana ed il dispositivo della sovranità rappresentativa avevano in comune il primato della coordinata temporale del presente. Questo condizionava più in generale tutta la concettualità della scienza politica elaborata in Europa – da Machiavelli a Richelieu, da Hobbes a Rousseau – che aveva voluto legittimare l'effettiva realtà dello stato rispecchiando la concretezza dei rapporti politici ma che, in tal modo, si poteva ricondurre a quel paradigma concettuale sostanzialistico che, agli occhi dell'autore di *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, non la rendeva “moderna” in senso rigoroso. Se si voleva parlare di modernità politica dal punto di vista dell'idealismo filosofico, bisognava rivolgersi al contributo eccentrico offerto dal filone giuridico-politico tedesco, dove lo stato «da problema della storia era diventato problema della metafisica»³²². Nel caso della Germania, infatti, non si poteva parlare né di una coincidenza tra teoria e prassi politica, né tanto meno di una corrispondenza tra stato e nazione, che erano rimasti per secoli «del tutto separati». Forte di uno studio approfondito dei maestri dello storicismo, da Ranke a Meinecke e Troeltsch, Cassirer indicava le cause di questa «insicurezza interiore» e di questa «mancanza fondamentale» della politica in Germania nella Riforma protestante e nella persistenza delle istituzioni feudali del *Reich*, che avevano impedito la nascita di un moderno stato nazionale³²³.

La Riforma aveva avuto un ruolo positivo aprendo la sfera religiosa alle rivendicazioni dell'individuo moderno, ed in questo Lutero era accostato a Copernico e a Bruno, tutti interpreti a loro modo del «*pathos* etico ed intellettuale» con cui il Rinascimento aveva infranto «la perfezione e la quiete» del cosmo medievale³²⁴. Fin dalle prime pagine di *Freiheit und Form* Cassirer aveva cercato di rinvenire nelle vedute del Protestantismo i tipici tratti dinamici dell'idealismo: Lutero aveva negato il valore delle «“opere” (*Werke*)» solo perché oscuravano quello del loro «“fattore” (*Werkmeister*)», ma non aveva mai messo in discussione «il valore dell'operare medesimo (*Wirken*)» e perciò ne derivava una concezione tutt'altro che quietistica o fatalistica. Il mondo non era una semplice «varietà di cose», ma si trasformava in una «vivente molteplicità di concreti compiti etici», quelle «professioni ed uffici (*Berufe und Ämter*)» che ciascun individuo doveva realizzare per conseguire la certezza della propria liberazione³²⁵. Cassirer non nascondeva le implicazioni «negative», dal punto di vista politico, dell'«individualismo religioso» protestante con la sua idea di una semplice «libertà di coscienza», vale a dire – come egli annotava nel manoscritto del 1915 – la conclusione «eteronoma» che il buon cristiano «sopportasse» le decisioni

235) e soprattutto in un passo della conferenza del 1916: lo storico aveva spiegato «minuziosamente» come «le forme statali emerse con la rivoluzione, apparentemente nuove, si fondassero e radicassero nell'*Ancien régime*» (cfr. *DISP*, p. 8).

³²² *DISP*, p. 10.

³²³ *FF*, p. 325; trad. it., p. 320. Alle poche battute presenti in *Freiheit und Form* corrispondevano in realtà numerose pagine di materiali preparatori (cfr. *SB*, pp. 233-235; *SBM*, ff. 21r/v, 22r/v, 54v), che rivelano le fonti principali di queste considerazioni cassireriane sulla storia moderna della Germania: oltre ai già menzionati *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* di Ranke e *Weltbürgertum und Nationalstaat* di Meinecke, si vedano L. von Ranke, *Über die Zeiten Ferdinands I. und Maximilians II.*, in Id., *Meisterwerke*, cit., Bd. X, *Kleinere Schriften*, pp. 209-340; E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, «Historische Zeitschrift», 97, 1 (1906), pp. 1-66, ripubblicato per i tipi di Oldenbourg, München/Berlin 1911², ora in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. F. W. Graf – C. Albrecht – V. Drehsen – G. Hübinger – T. Rendtorff, Bd. 8, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)*, hrsg. v. T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit S. Pautler, De Gruyter, Berlin/New York 2001, pp. 183-316. Un certo spazio era occupato dal contributo dato dal filone religioso, in particolar modo protestante, alla formazione del concetto di stato nella cultura tedesca, che Cassirer studiava anche sulla scorta di A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 3 Bde., Marcus, Bonn 1880-1886; H. von Treitschke, *Luther und die deutsche Nation. Vortrag gehalten in Darmstadt am 7. November 1883*, Reimer, Berlin 1883; A. E. Berger, *Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung*, 2 Bde., Hofmann, Berlin 1895-1898.

³²⁴ *FF*, pp. 5-6; trad. it., pp. 54-55.

³²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 11-12; trad. it., pp. 57-58, con il riferimento a M. Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe*, Bd. 6, Böhlau, Weimar 1888, p. 409.

dell'autorità legittimata in virtù di un «elemento teocratico». D'altra parte, però, nel concetto etico di «ufficio» come pura «vita nella professione (*Leben im Beruf*)» non motivata da fini utilitaristici, ossia in quell'idea di professione come “vocazione” su cui aveva già richiamato l'attenzione Max Weber, Cassirer scorgeva un passo avanti verso il principio di autonomia dell'etica idealistica³²⁶. Si poteva costruire una genealogia teologico-politica che collegava le vedute luterane alla successiva formazione del ceto dei funzionari di stato prussiani e, in particolare, all'idea del «sovrano come primo servitore del popolo» fatta propria da Federico il Grande³²⁷. Su quest'aspetto specifico, quindi, Cassirer poteva convergere con Troeltsch rilevando l'impronta protestante secolarizzata del concetto di libertà tedesca, sebbene non ritenesse, a differenza del teologo, che fosse stato questo il fattore decisivo nella sua formazione³²⁸.

La Riforma aveva in ogni caso infranto l'unità confessionale del territorio tedesco e aveva aggravato la sua polverizzazione politica, facendo «svanire» le condizioni per «l'unità di stato e nazione»³²⁹. Con la Dieta di Spira – osservava Cassirer sulla scorta di Ranke – si era sancita la «separazione tra *Reich* e nazione» e si erano messi in contrapposizione germanesimo e dignità imperiale, quest'ultima identificata in modo polemico con il mondo «romano»³³⁰. D'ora in avanti, ogni progetto di unificazione politica della Germania si sarebbe dovuto scontrare con l'opposizione intransigente delle «forme sopravvissute della vecchia costituzione imperiale»³³¹, come attestavano il fallito tentativo di instaurare un consiglio di governo federale rappresentativo di tutti gli stati tedeschi, il cosiddetto *Reichsregiment*, i piani di integrazione politica intrapresi da imperatori come Ferdinando I e Massimiliano II, ma soprattutto la delusione suscitata da Carlo V, nella cui azione politica non c'era traccia dei «desideri nazionali» ma solo dell'«assolutismo spagnolo»³³² e la cui «persona» non intendeva rappresentare l'unità «nazionale» dei tedeschi, ma piuttosto «il vertice secolare della cristianità»³³³. La realtà storico-politica della Germania moderna precipitava in tal modo nel noto contrasto tra la vocazione unitaria ed universalistica del *Reich*, che però non era né poteva diventare uno stato nazionale in senso moderno, e la vocazione particolarista e nazionale dei singoli stati tedeschi, che da soli erano condannati alla irrilevanza politica nel concerto delle grandi potenze mondiali. Si trattava di un dilemma che, come aveva mostrato il Meinecke di *Weltbürgertum und Nationalstaat*, era stato deciso quando il più forte di questi staterelli, la Prussia degli Hohenzollern, per una serie di complesse trasformazioni storico-ideali, era riuscito a riunire in sé le esigenze nazionale, universale e statuale, ed era giunto a fondare nel 1871 il *Deutsches Kaiserreich* dopo una tenace ed ambiziosa campagna politico-militare³³⁴.

³²⁶ *SB*, p. 233.

³²⁷ *Ivi*, p. 234.

³²⁸ Si veda ad esempio la già menzionata conferenza di E. Troeltsch, *Die deutsche Idee von der Freiheit*, cit., pp. 101-102.

³²⁹ *FF*, p. 324; trad. it., p. 319.

³³⁰ *SB*, p. 233, con il rimando a L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, in Id., *Meisterwerke*, Bd. 2, p. 372.

³³¹ *FF*, p. 324; trad. it., p. 319.

³³² Cfr. *ibid.* e *SB*, p. 233.

³³³ *SBM*, f. 22v, con il riferimento a L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, cit., Bd. 5, p. 92.

³³⁴ Cfr. ad esempio F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., pp. 37-38, ma anche A. Bolaffi, *Il sogno tedesco*, cit., pp. 72-76, o le più recenti osservazioni di H. A. Winkler, secondo cui «in principio era il *Reich*» e «ciò che distingue la storia tedesca dalla storia delle grandi nazioni dell'Europa occidentale trova qui la sua origine [...] il *Reich* è una delle tre grandi realtà che hanno formato nei secoli la storia della Germania. La seconda è la lacerazione religiosa del XVI secolo [...] la terza è il contrasto tra Austria e Prussia» (cfr. *Der lange Weg nach Westen*, Beck, München 2001, Bd. 1, *Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*, p. 5; tr. it., *Grande storia della Germania*, a cura di S. Scarabello e V. Daniele, Donzelli, Roma 2004, vol. 1, p. 7).

Le vedute di Meinecke, che in un certo senso erano altrettanto “teleologiche” e miravano al sorgere di un principio tedesco di ragione storico-politica, erano ben presenti all’autore di *Freiheit und Form*, la cui ricostruzione del problema dello stato, però, era mossa da un *telos* differente³³⁵. Cassirer richiamava infatti l’attenzione sul «decisivo controeffetto» che si era verificato proprio nel momento più acuto della crisi, quando cioè l’effetto combinato della Riforma sulle secolari istituzioni del *Reich* sembrava precludere ogni strada verso la modernità³³⁶. Una grave debolezza politica diventava fattore di forza se si poteva assumere un criterio diverso per indicare un fenomeno storico-culturale come “moderno”: era vero che la scissione politico-religiosa tra le istituzioni feudali dell’impero ed il particolarismo degli staterelli tedeschi aveva impedito la nascita di uno stato unitario simile a quello francese o inglese, ma Cassirer rilevava come proprio l’assenza di una simile realtà politica avesse consentito alla scienza e alla filosofia tedesca di sviluppare una forma di concettualità politica libera da quell’incombente condizionamento “empirico”. Non i politici né i giuristi, ma i «filosofi» – annotava il filosofo negli appunti del 1915 – «avevano dato al popolo tedesco la sua idea dello stato», che era pertanto «cresciuta nel seno dell’idealismo»³³⁷. La scienza politica tedesca aveva dovuto fare di necessità virtù e, non potendo rapportarsi con la realtà fattuale di uno stato unitario, aveva promosso una idealizzazione del suo concetto. Poiché alle soglie della modernità, intesa in senso cronologico, non si era realizzato nel mondo tedesco uno «stato di potenza», la sua «concezione dello stato» non si era potuta fondare «sulla forza dell’accadere (*Kraft des Geschehens*) o sulla potenza dei fatti (*Macht der Tatsachen*)», ma aveva dovuto affidarsi alla «potenza del pensiero (*Macht des Gedankens*)», mirando in tal senso alla «giustificazione» dello stato soltanto «nel pensiero ed attraverso il pensiero (*im Gedanken und durch den Gedanken*)»³³⁸. Proprio però in virtù di questo sviluppo idealistico della elaborazione politica, in apparenza avulsa dalla realtà, «l’idea dello stato» era «sorta» da una «limitazione progressiva dell’idea di libertà» e dell’«idea di umanità» con una complessiva “eticizzazione” della politica come forma di oggettivazione culturale³³⁹.

La controversa *Formlosigkeit* della cultura tedesca, la sua mancanza cioè di una forma storico-politica definita fino almeno a modernità inoltrata, diventava in *Freiheit und Form* la cifra di una più feconda *Formgebung*, se quel difetto della moderna politica in Germania poteva essere inteso, in un certo senso, come uno “svantaggio competitivo” nell’ottica di una fondazione pura del concetto di stato e di una maturazione di una diversa idea di modernità politica. Il ritardo storico del germanesimo e la sua peculiare vocazione cosmopolitica potevano diventare la cifra del suo successo metafisico, giacché – osservava Cassirer – «la storia aveva tolto ai tedeschi l’unità nella forma di una esistenza statale affinché essi la potessero ottenere e fissare in un’altra forma, quella “spirituale”». In Germania si era perciò compiuto questo passo decisivo verso la “modernizzazione” del concetto di stato, nel senso della sua idealizzazione, perché solo una cultura cosmopolitica e impolitica poteva conferire alla politica un significato sovra-politico e umano. Se il fine della scienza era slegare la politica dal condizionamento della fatticità e promuovere una liberazione progressiva della sua concettualità da ogni residuo storico-empirico, sostanziale e naturalistico, se il suo obiettivo era quindi «trasformare l’opera della natura (*Werk der Natur*) in un’opera di una cosciente volontà etica (*Werk des bewussten sittlichen Willens*)»³⁴⁰, questa funzione poteva essere assolta dal “tipo” filosofico-politico meno avvantaggiato sul piano dei fatti ma,

³³⁵ Richiamavano l’attenzione sull’importanza e fecondità del confronto filosofico-politico tra Cassirer e Meinecke i lavori di D. Lipton, *The Dilemma of a Liberal Intellectual*, cit., pp. 66-67 e M. Ferrari, *Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers*, cit., p. 46.

³³⁶ *FF*, p. 325; trad. it., p. 320.

³³⁷ *SB*, p. 232.

³³⁸ *FF*, p. 325; trad. it., p. 320.

³³⁹ *SB*, p. 232.

³⁴⁰ *FF*, p. 326; trad. it., p. 321.

proprio per questo, più favorito sul piano delle idee: in definitiva, solo una cultura senza stato come quella tedesca poteva pensare lo stato come forma di cultura.

Da questo punto di vista, Cassirer ribadiva come il «tema principale della filosofia tedesca» in ambito politico fosse la comprensione dello stato non come «una realtà fisica», ma come uno «specifico valore spirituale», in modo tale che il suo concetto rinviasse non alla realtà naturale di un *Sein*, ma alla realtà etica di un *Sollen*. Quel primo confronto con il caso italiano e francese era servito quindi per evidenziare i lineamenti di questo diverso compito “fondazionale” della elaborazione tedesca, in cui la vera costituzione politica non doveva più poggiare «sulla volontà di un detentore esterno del potere» o «su quelle relazioni naturali strette in virtù della discendenza o del destino comune, dei costumi o delle consuetudini» ma, sulla scorta della lezione fichtiana, soltanto «su una libera azione spirituale (*in freier geistiger Tat*)»³⁴¹.

E' evidente che, in questi termini, il problema politico era messo a fuoco con la lente di un idealismo filosofico-culturale in cui lo stesso Cassirer intendeva riconoscersi, e non a caso nella conferenza del 1916 le sue analisi politiche prendevano le mosse da una definizione rigorosa del suo “metodo”, secondo cui il pensiero deve assumere come «punto d'inizio» l'«autocoscienza dell'idea» e cercare, a partire da qui, di «concepire l'esperienza non nel senso di qualcosa di dato o compiuto, bensì come qualcosa da formare (*zu Gestaltendes*) e da determinare (*zu Bestimmendes*)»³⁴². Si trattava di una sintetica formulazione che convergeva anzitutto con quella che sarebbe stata poi inserita nella premessa di *Freiheit und Form*, secondo cui per l'«idealismo tedesco» ogni «vera esistenza spirituale» è compresa solo quando ne sono noti «l'origine (*Ursprung*) e il fondamento ultimo (*Urgrund*)», quando cioè «è conosciuta nella legge caratteristica della sua costruzione»³⁴³ – ma che era soprattutto una ricezione e rielaborazione della prospettiva idealistica inaugurata dalla scuola di Marburgo. Solo pochi anni prima, infatti, Paul Natorp aveva riassunto e riconosciuto i «due momenti essenziali» del metodo trascendentale, da un lato, nel «riferimento sicuro ai fatti presenti, storicamente individuabili, della scienza, dell'eticità, dell'arte e della religione» e, dall'altro, nella esibizione del «fondamento della “possibilità” del fatto e, con ciò, della sua “giustificazione”», in quanto la filosofia doveva risolvere «ogni “essere” fisso» in un «“processo”» e in «un movimento del pensiero»³⁴⁴.

Ciò consente di illuminare, da un punto di vista più generale, il problema al centro delle considerazioni politiche dell'ultimo capitolo di *Freiheit und Form*. L'emergere dell'idea dello stato era il filo conduttore con cui Cassirer allineava le fasi di un processo di razionalizzazione e storicizzazione della concettualità politica, che doveva condurre dal “fatto” politico per eccellenza della modernità – lo stato – al “fare” che era condizione di possibilità della sua stessa realizzazione storica. Anche nel caso dell'esperienza politica la forma-concetto non doveva limitarsi a rappresentare il dato, ma era funzione regolativa per l'infinito compito della sua oggettivazione. Come nelle indagini sul problema della conoscenza del 1906-1907 non si era trattato di restituire una storia della filosofia moderna come succedersi di dottrine gnoseologiche, ma piuttosto di seguire lo sviluppo di un determinato principio critico-conoscitivo, la “ragione scientifica”, così al centro dello studio del problema dello stato nel 1916 c'era la storicizzazione di una “ragione etico-politica”, e ciò spiega perché l'esposizione cassireriana fosse animata da un'intima teleologia che, pur ammettendo ricadute e involuzioni, teneva fermo il punto di fuga della direzione politica della *deutsche Geistesgeschichte*. Quella cassireriana non era però una fenomenologia della coscienza politica di sapore hegeliano, perché il *telos* della rappresentazione fungeva solo da determinazione della direzione al fine, mentre non c'era traccia del fine come direzione,

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² *DISP*, p. 10.

³⁴³ *FF*, p. 392; trad. it., pp. 44-45.

³⁴⁴ P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, cit., pp. 193-200; trad. it., *Il neocriticismo tedesco*, a cura di G. Gigliotti, cit., pp. 88-93.

dell'eventualità cioè che quel fine fosse dato nell'esperienza. La serie delle figure di quella storia ideale non poteva essere conclusa da un termine ultimo e aveva soltanto un limite di convergenza che ne era la condizione di possibilità come regola e legge generatrice dell'intera successione. Il fine della rappresentazione era in tal senso solo un'origine immanente e ideale che doveva produrre in modo inesauribile e riaprire in modo instancabile la storia; quell'"impossibile" in forza di cui si delineava l'orizzonte di ogni esperienza possibile.

Al fondo di queste considerazioni politiche ritornava quell'interesse per la fondazione della realtà dell'*a priori* pratico che Cassirer aveva tematizzato per la prima volta nel *Leibniz' System*, come del resto confermavano le riflessioni introduttive della conferenza su *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, dove egli ricordava come l'idea dello stato fosse «giunta a se stessa negando» la «realtà storica circostante» e promuovendo invece una «anticipazione» di quell'esperienza giuridico-politica che «il pensiero stesso era chiamato a realizzare»: ancora una volta, secondo quel suo specifico valore "pratico", l'«idea» non doveva «descrivere o riprodurre la realtà (*Wirklichkeits-beschreibende und -nachzeichnende*)» ma doveva «crearla (*Wirklichkeits-schaffende*)»³⁴⁵. A differenza del lavoro del 1902, però, soprattutto in *Freiheit und Form* il problema era ricostruito seguendo nella storia moderna la declinazione politica di quella «antitesi generalissima» che, in ultima istanza, prendeva le sembianze della contrapposizione tra la "forma" politica dello stato e la "libertà" di una cultura impolitica e cosmopolitica come quella tedesca.

Il problema dello stato, da questo punto di vista, era una problema di filosofia della cultura, non una questione filosofico-politica o politologica in senso stretto, in quanto non era in gioco la sua comprensione come realtà istituzionale, sociale ed economica, ma invece la sua determinazione come realtà normativa e dimensione etico-politica di un sistema di oggettivazioni culturali. Negli appunti del 1915 si rinviene, a tal riguardo, una interessante delucidazione cassireriana di «tutta la scala» delle sfumature del concetto di libertà secondo una caratteristica "duplicità" di vedute. Per un verso, la libertà era una «tendenza concreta della vita storica», che si ramificava in senso politico-pragmatico come vessillo dei diversi «partiti» in «lotta», oppure in un senso di diritto pubblico per il suo ruolo nella costruzione del dispositivo della «sovranità», o infine in un senso socio-economico per delineare «l'articolazione della società»³⁴⁶. Cassirer metteva però intenzionalmente da parte questo primo ordine di considerazioni, per porre al centro delle sue analisi sulla forma politica l'idea della libertà nella sua «vicinanza con l'insieme dei problemi filosofici e speculativi»³⁴⁷. In tal senso, la lente con cui mettere a fuoco il problema dello stato non era quella storico-politica, politologica o sociologica, ma invece quella storico-ideale di una filosofia della cultura che chiarisse – ed era la più importante direttrice storico-sistemica della ricostruzione cassireriana – «come l'idea dello stato prendesse forma (*wie die Staatsidee sich gestaltet*)», «come essa stessa potesse diventare un'idea», «come essa giungesse a coscienza e ad autocoscienza accogliendo in sé l'idea della libertà»³⁴⁸. Solo infatti in virtù della «decisiva mediazione» della libertà si verificava quella idealizzazione del concetto di stato, il quale si liberava da ogni riferimento alla fatticità e si trasformava in funzione pratica nel senso rigoroso dell'idealismo, perché «anche qui l'idea» – annotava Cassirer – doveva essere intesa soltanto come «ciò che viene prima, l'*a priori*», ed era quindi «l'idea stessa a creare lo stato come conformazione (*die Idee selbst schafft erst den Staat als Gebilde*)»³⁴⁹.

A questa correlazione non si giungeva però con un percorso lineare, ma era necessario affrontare una peculiare "dialettica", che Cassirer presentava a titolo introduttivo e in termini

³⁴⁵ *DISP*, p. 6.

³⁴⁶ *SB*, pp. 230-231. Sono i materiali preparatori per il paragrafo di *FF*, p. 327; trad. it., pp. 321-322.

³⁴⁷ *FF*, p. 327; trad. it., p. 321.

³⁴⁸ *SB*, p. 230.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 232.

molto generali per illuminare il filo conduttore della sua successiva analisi delle diverse fasi del problema politico nella storia tedesca. In un primo momento, stato e libertà si contrappongono e si negano: la libertà è concepita come «difesa dalla forza fisica dello stato», come resistenza di individuo e cultura ad ogni politicizzazione, mentre lo stato è dipinto come forza meccanica di coazione e costrizione che agisce costruendo l'unità politica per semplice aggregazione. Solo in un secondo momento il contrasto viene meno e lo stato è riconosciuto come forma di oggettivazione spirituale e come manifestazione di libertà e cultura, come «espressione e realizzazione della loro stessa esigenza di principio», cioè l'idea di autonomia³⁵⁰. Questo scarto rispetto all'iniziale apparente incompatibilità si produce solo nel riconoscimento di un più originario rapporto correlativo tra libertà e forma politica conseguente all'abbandono del "formalismo" di un certo pensiero politico, per cui lo stato è assoluta exteriorità e la libertà sua semplice negazione. L'idea della libertà deve invece incorporarsi nell'idea dello stato per trasformarne il significato eticizzandolo, diventando – come si legge negli appunti del 1915 – il puro «correttivo» della forma politica³⁵¹.

Su quest'ordito sistematico Cassirer poteva finalmente tessere la trama della storia del problema dello stato, intrecciando le diverse figure della scienza e della filosofia tedesca secondo schemi tipologici che, ancora una volta, confermavano l'interesse teoretico, piuttosto che storiografico, delle sue ricerche. Un primo filone religioso si era originato con Lutero e, come si è accennato, dopo aver condizionato la genesi storico-ideale dei diritti umani era giunto sino a Federico il Grande. Il secondo filone era però quello centrale, costituito da autori vicini alla tradizione del giusnaturalismo, che ne avevano promosso una rifondazione sulle basi di una concezione idealistica rigorosa. Si trattava di un'evoluzione complessa, segnata da importanti conquiste ma anche da ricadute "dogmatiche", che era stata inaugurata da Nicola Cusano ed aveva visto succedersi i sistemi di Leibniz, Wolff e Kant. Quest'ultimo, in particolare, si era dovuto confrontare con un terzo filone, l'individualismo della cosiddetta «cultura estetica»³⁵², cui erano riconducibili figure come quelle di Lessing, Herder e Schiller. Il contributo kantiano era stato quindi approfondito da Fichte, con cui secondo Cassirer si era giunti al «vero perfezionamento del concetto di stato dell'idealismo tedesco»³⁵³. A questo culmine doveva seguire però una nuova rapida involuzione con Schelling ed i teorici del romanticismo politico, tra cui Adam Müller, che nemmeno la filosofia dello stato di Hegel era riuscita a scongiurare ed anzi, in qualche misura, aveva contribuito a cristallizzare con le sue ambiguità³⁵⁴. Se in *Freiheit und Form* l'indagine sul problema dello stato si chiudeva con Hegel, nella conferenza su *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblems* l'ultimo testimone che Cassirer chiamava a deporre era Hermann Cohen, a cui egli tributava il merito di aver riabilitato il punto di vista dell'idealismo e, in particolare del «metodo trascendentale», nella comprensione dello stato. Ed era proprio parafrasando il maestro marburghese che Cassirer poteva riassumere la direzione storico-sistematica che in quei suoi pensieri di guerra aveva preso il problema della conciliazione tra libertà e forma politica, tra cultura e stato: la posta in gioco era la comprensione dello stato non come «concetto di natura», ma come «concetto etico di cultura»³⁵⁵.

3.2.2 L'indagine sul problema dello stato prendeva le mosse da Nicola Cusano, che Cassirer considerava il primo esponente moderno dell'idealismo, «anticipatore» di Descartes e di Leibniz³⁵⁶, confermando le vedute del primo tomo dell'*Erkenntnisproblem* e, più in

³⁵⁰ *FF*, p. 327; trad. it., p. 322.

³⁵¹ *SB*, p. 232.

³⁵² *FF*, p. 344; trad. it., p. 336.

³⁵³ *Ivi*, p. 354; trad. it., p. 344.

³⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 384; trad. it., p. 370.

³⁵⁵ *DISP*, p. 25, con il riferimento implicito a H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 241.

³⁵⁶ *FF*, p. 327; trad. it., p. 322.

generale, recependo un motivo storico-filosofico ben presente nella scuola di Marburgo. Anche per il Cohen della *Logik der reinen Erkenntnis*, infatti, Cusano aveva «ritrovato il filo d'Arianna della filosofia scientifica» perdutosi nel labirinto del pensiero medievale ed era stato in tal modo il vero «fondatore della filosofia tedesca»³⁵⁷.

Per la sua ricostruzione Cassirer assumeva una prospettiva immanente, che sarebbe stata confermata anche per tutte le altre figure dell'idealismo politico: la «metafisica dello stato» di Cusano doveva essere inquadrata nella sua «metafisica generale», visto che la sua originale concezione della relazione logica tra «unità e molteplicità» era stata applicata alla relazione politica tra «volontà individuale» e «volontà generale dello stato». Questa trasposizione di una generale esigenza metodica ai diversi ambiti di legalità confermava che la «teoria dello stato» era una delle direzioni del suo «sistema di filosofia» e, in particolare, che la fondazione delle diverse forme di concettualità e oggettivazione muoveva da un «principio unitario». In questo contesto, Cusano aveva definito la forma politica come intersezione di «sovranità popolare» ed «autonomia dello stato». Il primo elemento era assunto come limite invalicabile per «ogni autorità terrena», perché implicava che il «sovrano» non fosse una realtà preesistente imposta alla comunità dall'esterno, ma piuttosto che si legittimasse solo come semplice «rappresentante ed amministratore» della sua «volontà generale». Il secondo elemento doveva invece fungere da deterrente per le autorità ecclesiastiche, perché in Cusano le istituzioni secolari potevano assolvere i propri «compiti specifici» solo se erano libere da condizionamenti religiosi e radicate su «proprie fondamenta»³⁵⁸.

In questa caratterizzazione Cassirer sembrava riprendere anzitutto alcune analisi di Gierke, secondo cui Cusano aveva modernizzato le «vedute medievali» individuando l'origine del potere statale solo nella «libera concordanza dei sudditi» ed aveva perciò definito il sovrano come «amministratore del diritto comune e portatore della volontà generale»³⁵⁹. D'altra parte, sottolineando il motivo dell'«indipendenza» della sfera politica da quella religiosa, Cassirer recepiva alcune considerazioni di Ranke, in particolare l'idea che in Cusano non si potesse parlare di «un'emanazione» del potere imperiale dal «papato»³⁶⁰. Più in generale, è importante osservare come il filosofo richiamasse l'attenzione su questi due momenti della concezione cusana dello stato per mettere in risalto una comune esigenza di autonomia nella fondazione della forma politica: questa era rivendicata, in un caso, contro le pretese empiriche di una sovranità despótica ed illimitata e, nell'altro, contro le interferenze trascendenti del potere religioso; due istanze diverse che però erano accomunate dalla stessa modalità «eteronoma» di giustificazione dello stato. Con il Cusano cassireriano iniziava in tal senso il viaggio dell'idealismo in direzione di una concezione dello stato come autonoma forma di cultura: egli non era più soltanto il pensatore dell'autonomia logica ritratto nell'*Erkenntnisproblem*, ma anche quello dell'autonomia politica, come risultava da questo primo episodio della storia del problema in *Freiheit und Form*, sebbene solo con Leibniz questo sviluppo idealistico avrebbe trovato la sua prima esposizione rigorosa e sistematica.

Si è già visto come nella riproposizione del pensiero politico leibniziano Cassirer confermasse le vedute del *Leibniz' System* del 1902, ma è indubbio che lo scarto tra quel giovanile interesse monografico per il pensatore del calcolo infinitesimale ed il suo inserimento in uno svolgimento storico-sistematico più ampio inducesse l'autore del volume

³⁵⁷ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., pp. 29-30. Non a caso, Cohen e Cassirer avevano progettato nel 1902 l'edizione di una silloge di scritti di Cusano per la «Philosophische Bibliothek» sul modello di quella leibniziana, ma l'iniziativa non era andata in porto (cfr. T. Meyer, *Ernst Cassirer*, cit., pp. 35-36). Sull'interesse marburghese per Cusano cfr. U. Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, cit., pp. 236-238; T. Mayer, *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit*, cit., pp. 72-74. Per un accenno su Cassirer e Cusano dal punto di vista politico cfr. G. Raulet, *Das Zwischenreich der symbolischen Formen*, cit., pp. 152-155.

³⁵⁸ *FF*, p. 328; trad. it., pp. 322-323.

³⁵⁹ O. von Gierke, *Johannes Althusius*, cit., pp. 126-127.

³⁶⁰ L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, in Id., *Meisterwerke*, Bd. 1, pp. 103-105.

del 1916 a rappresentare la sua filosofia da una diversa angolatura. Si trattava di far risaltare la modernità del contributo leibniziano rispetto alla “pseudomodernità” di quella tradizione giusnaturalista da cui egli stesso aveva preso le mosse, salvo promuovere una trasformazione della sua concettualità in senso idealistico. Il tipo giusnaturalista si contraddistingueva infatti per l'applicazione del metodo razionalistico della «derivazione genetica» all'ambito dei «problemi morali e giuridici»: si partiva da una «totalità statale data e compiuta» per giungere «analiticamente» a ritroso alle «singole volontà» che l'avevano prodotta «aggregandosi» in virtù del contratto e, in tal modo, si assumeva l'esistenza di una pluralità di soggetti preesistenti che erano «i veri elementi costituenti» del corpo politico³⁶¹. Anche se nella sua stilizzazione Cassirer non faceva nomi, in alcuni appunti sulla «caratteristica generale del metodo giusnaturalista», frutto dello studio dei testi di Gierke e di Bluntschli, egli associava a questo filone almeno Malebranche, Hobbes, Spinoza, Tschirnhaus e Pufendorf³⁶².

L'autore del *Leibniz' System* aveva buon gioco a mostrare come la filosofia di Leibniz fosse riducibile a questo paradigma genetico-razionalistico solo nella sua *vulgata*, che faceva del principio di sommatoria e aggregazione delle monadi il criterio di fondazione del complesso nel semplice e di qualsiasi altra realtà. La monade, però, si ribadiva in *Freiheit und Form*, non è una realtà sostanziale isolata, «un nudo frammento dell'universo», ma soltanto il logico «correlato del concetto di armonia»³⁶³. Al fondamentale problema del rapporto uno/molti Leibniz aveva dato una risposta ben diversa da quella genetica: l'individuale – si legge nel manoscritto della conferenza del 1916 – è certo una «unità incrollabile e insostituibile», ma nondimeno è già da sempre correlato all'universale in quanto la sua «legge caratteristica» è solo «la variazione di una legge fondamentale valida universalmente per la totalità del mondo spirituale»³⁶⁴.

Se si traduceva questa concezione metafisica al rapporto politico, lo stato smetteva di essere il risultato di una «sommatoria» di unità preesistenti ed era invece inteso come una «pura costituzione intelligibile» a cui ciascun individuo partecipa già da sempre in virtù di una «relazione necessaria» con tutti gli altri individui «riposta nella sua stessa essenza». Poiché anzi era concepito come una pura «unità intelligibile dei fini», quello «stato di ragione (*Vernunftstaat*)» diventava il «presupposto di ogni deduzione e giustificazione delle formazioni statali empiriche»: la metafisica leibniziana dell'individuale, se intesa in senso rigoroso, era la fondazione di quella realtà fattuale dello stato che il giusnaturalismo cercava di dedurre con il metodo genetico³⁶⁵.

Da questo punto di vista, quindi, razionalismo e giusnaturalismo erano moderni solo dal punto di vista storico-cronologico, ma non sistematico. Finché la scienza politica non abbandonava l'impianto atomistico del concetto-sostanza o l'annesso paradigma gnoseologico del rispecchiamento non poteva dirsi moderna, giacché il *telos* della modernità in Cassirer era quello della dinamizzazione funzionale e idealistica dell'apriorità logica e pratica, come mostravano le sue ricerche sul problema della conoscenza scientifica e ora sul problema dello stato. Ciò risultava in modo emblematico nel caso del pensiero politico leibniziano, dove Cassirer rilevava in misura più marcata rispetto al *Leibniz' System* che l'autore della *Monadologia* aveva promosso una idealizzazione del concetto di stato, che perdeva lo statuto di realtà fisico-naturale ed acquisiva quello di compito etico-normativo. Il concetto leibniziano di «stato di dio (*Gottesstaat*)» non indicava una «comunità di origine» storica, ma l'idea di una comunità come «fine» regolativo che esiste «solo in quanto i

³⁶¹ *FF*, p. 329; trad. it., p. 323.

³⁶² Cfr. *SBM*, f. 39r, con il riferimento ai testi di O. von Gierke, *Johannes Althusius*, cit., pp. 57-69 e di J. C. Bluntschli, *Geschichte der neueren Staatswissenschaft*, cit., p. 46. Un accenno a Gierke come fonte delle riflessioni giuridico-politiche cassireriane era presente in B. Henry, *Libertà e mito in Cassirer*, cit., p. 70 e n. 43.

³⁶³ *FF*, p. 329; trad. it., p. 324.

³⁶⁴ *DISP*, p. 11.

³⁶⁵ *FF*, pp. 329-330; trad. it., p. 324.

soggetti la concepiscono (*ergreifen*) nella chiarezza del sapere e la producono (*hervorbringen*) con l'energia del volere e dell'agire (*Energie des Willens und der That*)»³⁶⁶. Con Leibniz – si legge in modo inequivocabile in *Freiheit und Form* – il «concetto di stato» era stato trasformato in «concetto regolativo»³⁶⁷. Se la teoria non doveva più dedurre il dato, ma diventava la condizione di possibilità della sua realizzazione concreta, lo stato reale diventava solo «espressione visibile e relativa» dell'idea senza poter mai esaurire «ciò che è enunciato in forma assoluta e puramente concettuale nel concetto di armonia». Rilevare perciò la necessaria finitezza e imperfezione della vita politica non significava indicare un pretesto per giustificare qualsiasi stato di cose, perché questo non poteva essere pensato in nessun modo come qualcosa di isolato, autosussistente e di per sé legittimo, ma era sempre riferito a quel compito «intelligibile» che ne era condizione di possibilità e di cui la «costituzione empirica» doveva sforzarsi di essere «immagine e simbolo»³⁶⁸.

Cassirer recepisce l'idea che Leibniz avesse elaborato questo concetto «relativo» di sovranità da Gierke, il quale l'aveva contrapposto in modo classico alla tesi hobbesiana del diritto assoluto del sovrano a disporre del corpo politico, ma è interessante osservare come quest'elemento fosse assimilato e riadattato al diverso ragionamento svolto in *Freiheit und Form*. Il giurista aveva certo valorizzato la polemica contro Hobbes e Pufendorf di Leibniz, il quale, assumendo la «relatività di tutti i rapporti umani», contestava le loro conclusioni assolutiste ed ammetteva invece una limitazione contrattuale al potere politico, una divisione dei poteri ed una pluralità dei centri di sovranità. Per Gierke però la concezione leibniziana finiva per difettare di un concetto compiuto di personalità statale, perché il primato spettava sempre ai singoli soggetti e, per via di una condivisione dell'assunto genetico del giusnaturalismo, la totalità statale si riduceva alla semplice somma delle sostanze individuali³⁶⁹. Basando la sua metafisica su una pluralità di personalità morali – si concludeva nel *Genossenschaftsrecht* – Leibniz non era riuscito a pensare «il concetto della personalità di un'essenza associativa»³⁷⁰. Da parte sua, Cassirer poteva senz'altro seguire Gierke e riprendere alcuni risultati puntuali della sua ricostruzione, ma finiva per valutare in modo diverso quelli che per il giurista erano i punti deboli della concezione leibniziana: il fatto cioè che Leibniz «si fosse avvicinato al concetto di personalità dello stato, ma non completamente»³⁷¹ non era un difetto, ma un punto di forza del suo pensiero politico, che in tal modo si era allontanato da una considerazione naturalistica del concetto e l'aveva liberato dal condizionamento storico-empirico che avrebbe viceversa comportato una sua assoluta identificazione con una particolare persona sovrana. L'idea di una sovranità «relativa» ben si conciliava, insomma, con l'idea che la serie delle concrete formazioni giuridiche e politiche non conoscesse un termine ultimo, ma soltanto realizzazioni storiche relative del fine regolativo della comunità ideale.

Partendo da queste premesse e richiamando la rilettura antieudemonista e attivistica dell'etica leibniziana restituita dal *Leibniz' System*, Cassirer poteva concludere che in Leibniz «la massima legittimazione della comunità sociale e politica» non dovesse derivare dalla «cura» del suo «benessere» o della sua «felicità» materiale, ma dalla promozione dei suoi fini di cultura. Il primo compito di uno stato che guardi al «diritto di ragione» era infatti quello della «educazione», in virtù di cui i suoi cittadini sono formati in vista dello «stato di ragione» che erano chiamati a realizzare con le loro opere³⁷². Questa sottolineatura della missione ideale e pedagogica dello stato, che era presente soprattutto nella conferenza del 1916 e in cui riecheggiava senz'altro la lezione di Natorp, consentiva a Cassirer di gettare un

³⁶⁶ *DISP*, p. 12.

³⁶⁷ *FF*, p. 334; trad. it., p. 328.

³⁶⁸ *DISP*, pp. 11-12.

³⁶⁹ O. von Gierke, *Johannes Althusius*, cit., pp. 178-179.

³⁷⁰ Id., *Genossenschaftsrecht*, cit., Bd. 4, p. 446.

³⁷¹ *SB*, p. 236.

³⁷² *DISP*, pp. 11-12 (cfr. le pagine corrispondenti in *FF*, p. 330; trad. it., p. 324).

significativo ponte tra Leibniz e Fichte, con un singolare ma comprensibile accostamento tra i due “massimi relativi” della storia del problema politico: per entrambi – si legge in un passo non presente in *Freiheit und Form* – lo stato, nella sua esistenza concreta e finita, non può fare a meno di fondarsi «sull’idea del dominio (*Herrschaft*)», ma ciò che conta è che questo potere non diventi autoreferenziale, ma sia impiegato esclusivamente per condurre «il dominato (*Beherrschten*)» alla «coscienza» e all’«esercizio» della «libertà»³⁷³. D’altra parte, quel particolare e felice equilibrio tra libertà e forma raggiunto con il pensiero di Leibniz, il fatto cioè che la correlazione originaria e l’appartenenza di ciascun soggetto alla costituzione «intelligibile» dello «stato di ragione» implicasse un concetto di «libertà naturale inalienabile», consentiva secondo Cassirer di dedurre tanto l’irrevocabile e insuperabile «limitazione» di ogni potere politico reale, quanto l’idea, ad essa collegata, dei diritti fondamentali e inalienabili dell’individuo, la cui fondazione idealistica era stata ascritta già nel *Leibniz’ System* all’autore della *Monadologia*³⁷⁴.

Queste vedute politiche e giuridiche leibniziane avrebbero condizionato in particolare tutta la «storia costituzionale successiva», ma Cassirer precisava come ciò fosse avvenuto grazie alla decisiva mediazione di Christian Wolff, che con il suo ponderoso *Ius Naturae* aveva espresso la più «limpida e rigorosa» formulazione del «principio degli immutabili ed inalienabili diritti fondamentali dell’individuo» ed era stato in tal modo uno dei più grandi interpreti delle «istanze della filosofia dell’illuminismo» anticipate da Leibniz³⁷⁵. Wolff era partito dallo sdoppiamento tra i principi metafisici della «sostanza» e quelli «accidentali», in cui egli riproponeva lo schema leibniziano delle verità di ragione e di fatto, ed aveva distinto il diritto basato sulla *obligatio connata* da quello fondato invece sulla *obligatio acquisita*: mentre quest’ultimo rispecchiava un «rapporto mutevole» e condizionato dalle «circostanze», il «diritto innato» esprimeva invece una «relazione immutabile tra idee» e pertanto condivideva i tratti specifici della sostanza, come l’universalità, l’immutabilità e l’irrevocabilità³⁷⁶. A dispetto della loro «prolissità» e «asciuttezza», Cassirer rilevava come queste riflessioni wolffiane avessero avuto una funzione storica insostituibile e avessero contribuito molto più di quelle di Locke, Montesquieu o Rousseau al diffondersi di quegli ideali nella modernità politica europea: erano state infatti recepite in Inghilterra nei *Commentaries on the law of England* di William Blackstone, erano quindi approdate in Nord America nei *bill of rights* dei singoli stati alle soglie della dichiarazione di indipendenza ed infine erano ritornate in Europa con La Fayette nella *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* del 26 agosto 1789³⁷⁷. Con minori cautele rispetto a *Freiheit und Form* nella conferenza del 1916 Cassirer non esitava addirittura a concludere che, guardando a quelle lontane radici leibniziane e wolffiane, le idee della «rivoluzione francese» avevano un «debito di riconoscenza nei confronti di quelle dell’idealismo tedesco»³⁷⁸.

Questo ritratto cassireriano di Wolff, in primo luogo, convergeva parzialmente con quello dell’«alfiere liberale» di cui aveva parlato Bluntschli, non a caso una delle principali fonti per questa ricostruzione³⁷⁹. Per lo studioso svizzero la filosofia wolffiana batteva la strada allo «spirito del tempo» e della stagione illuminista, e sebbene la sua deduzione dei diritti e del principio di uguaglianza a partire dalla creaturalità degli esseri umani non fosse di per sé originale, aveva avuto un certo impatto presso le classi dirigenti degli stati tedeschi

³⁷³ *Ivi*, p. 12. La sottolineatura cassireriana del ruolo dell’educazione in Fichte è presente in *FF*, p. 364; trad. it., p. 352.

³⁷⁴ Cfr. *supra*, parte 2, n. 350.

³⁷⁵ *FF*, pp. 330-331; trad. it., p. 325.

³⁷⁶ *Ivi*, p. 333; trad. it., p. 326.

³⁷⁷ *Ivi*, pp. 330-331; trad. it., p. 325.

³⁷⁸ *DISP*, pp. 12-13.

³⁷⁹ Lo comprovano i materiali inediti di *SBM*, f. 39r. Le trascrizioni cassireriane dei passi tratti dalle *Institutiones juris naturae et gentium* (§§74, 95, 77, 98, 184) e dallo *Ius naturae methodo scientifico pertractatum* (§§26, 28, 29, 81, 89, 17, 18, 94, 103, 106, 107, 108, 109) di Wolff impiegati anche in *Freiheit und Form* sono raccolte in *SBM*, ff. 17r-19v.

dell'epoca³⁸⁰. Wolff aveva recepito in particolare l'ideale leibniziano della «perfezzibilità (*Vollkommenheit*)» come «compito morale del genere umano»³⁸¹, da cui aveva derivato «il diritto naturale all'auto-formazione» di ciascun uomo e il conseguente dovere dello stato di promuoverla attivamente³⁸². A questo proposito, però, Bluntschli metteva in guardia dall'esito «socialista» che poteva conseguire da questa confusione wolffiana tra morale e diritto³⁸³, un «arretramento» rispetto alla dottrina dei diritti umani che finiva per giustificare le ingerenze dello stato a fini etico-umanitari e faceva il gioco del «dispotismo illuminato» e della «onnipervasività di un governo poliziesco (*polizeiliche Vielregiererei*)»³⁸⁴.

Ciò che però richiama l'attenzione è soprattutto quella genealogia storico-ideale della nozione di diritti umani, con cui Cassirer metteva in connessione gli esiti della rivoluzione americana e francese con l'elaborazione di Leibniz, Wolff e Blackstone e che, come si è visto, sviluppava alcuni accenni presenti nel *Leibniz' System* e sarebbe stata ripresa in continuità in importanti contributi filosofico-politici fino agli anni Quaranta. Era certo una digressione molto sintetica e inserita a margine dell'analisi del pensiero wolffiano, ma che aveva un significato politico-culturale “esplosivo” in un contesto come quello in cui si collocavano i pensieri di guerra di *Freiheit und Form*. In una fase segnata infatti dalla «rivoluzione tedesca» seguita all'*Augusterlebnis*, come l'aveva definita Plenge, in un momento in cui la maggior parte degli intellettuali ed accademici del *Reich* marcava le irriducibili differenze tra le “Idee del 1914” e le “Idee del 1789”, tra il mondo della cultura tedesca e quello della civiltà anglo-francese, Cassirer rivendicava la genesi anche tedesca di quelle idee che, dopo molte faticose peregrinazioni, avevano gettato le basi del costituzionalismo liberal-democratico: si trattava di principi che erano stati proposti in modo decisivo da due degli esponenti di spicco dell'idealismo tedesco come Leibniz e Wolff, erano stati poi codificati nella *Déclaration* del 1789 e però, nel corso della Grande Guerra, sembravano essere stati disconosciuti come “stranieri”³⁸⁵.

Queste considerazioni erano un'importante spia del valore politico che per il *Vernunftpatriot* aveva avuto la pubblicazione di un'opera come *Freiheit und Form* negli anni della guerra. Ancora una volta, Cassirer coglieva l'occasione per ribadire l'appartenenza della Germania al cosmo europeo e per negare le conseguenze strumentali delle vedute del *Sonderweg*, che proprio in quel periodo si andavano diffondendo in modo virulento. E' altrettanto importante, però, tener presente come dietro queste considerazioni si nascondesse uno studio approfondito ed un preciso posizionamento cassireriano in quel dibattito sulle radici storico-culturali e storico-sociali dell'idea dei diritti dell'uomo³⁸⁶, che era stato animato a ridosso del nuovo secolo da studiosi come Georg Jellinek e Troeltsch, Gierke ed Hermann Rehm, andando ben oltre i confini del contesto germanofono³⁸⁷.

Nel 1895 Jellinek, studioso di diritto pubblico d'impostazione neopositivista attivo ad Heidelberg e vicino a Max Weber, dava alle stampe il saggio su *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, con cui egli mostrava come la *Déclaration* del 1789 non fosse stata ispirata in modo decisivo né dalla dottrina giusnaturalista né dal pensiero di Rousseau,

³⁸⁰ J. C. Bluntschli, *Geschichte der neueren Staatswissenschaft*, cit., p. 251.

³⁸¹ *Ivi*, p. 252.

³⁸² *Ivi*, p. 253.

³⁸³ *Ivi*, p. 256.

³⁸⁴ *Ivi*, p. 254.

³⁸⁵ Cassirer l'avrebbe del resto ricordato più di un decennio dopo, nel 1928, in una fase altrettanto turbolenta della storia tedesca: «l'idea della costituzione repubblicana» ed il sistema dei diritti dell'uomo non erano «un corpo estraneo» nel complesso della «storia spirituale tedesca» (*Die Idee der republikanischen Verfassung*, cit., p. 307).

³⁸⁶ Gli appunti sulla genesi storico-ideale dell'idea dei diritti dell'uomo sono raccolti in *SB*, p. 235 e *SBM*, ff. 39r, 47v.

³⁸⁷ Per un primo sintetico bilancio critico, si veda la prefazione del figlio Walter Jellinek alla terza edizione di G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, unter Verwertung d. handschriftl. Nachlasses durchges. u. erg. v. W. Jellinek, Duncker & Humblot, München 1919³ (1895¹, 1904²), pp. III-XIV.

ma piuttosto dai preamboli delle costituzioni dei diversi stati americani, i cui *bill of rights* erano il precipitato delle lotte per la rivendicazione della libertà di professione religiosa condotte dai movimenti protestanti che avevano fondato le colonie. Il giurista indicava perciò non nella elaborazione giuridico-politica continentale, ma nella tradizione religiosa, in particolare nei movimenti congregazionalisti ed indipendentisti di Robert Brown e John Robinson, il veicolo con cui si era affermata l'idea moderna dei diritti umani: i «patti di stabilimento» conclusi dai coloni costituivano la prima occasione «storica» in cui quei «contratti sociali», su cui per decenni la scienza politica continentale aveva dibattuto solo in astratto, erano stati «stipulati» in modo effettivo in vista dell'affermazione del primo diritto umano fondamentale, la «libertà di coscienza», che aveva preceduto la rivendicazione della libertà politica³⁸⁸.

Le considerazioni di Jellinek, giustificate dal suo noto interesse per la «forza normativa del fattuale»³⁸⁹, sollevarono un acceso dibattito con diverse prese di posizione, tra cui è significativo ricordare anzitutto quella del giurista Rehm, di posizioni monarchico-conservatrici e vicino al formalismo di Paul Laband³⁹⁰. Nelle pagine su Wolff e Blackstone della sua *Allgemeine Staatslehre* Rehm sosteneva che l'idea della inalienabilità dei diritti dell'uomo e della conseguente non trasmissibilità della sua libertà originaria non risaliva ad Althusius e Grozio, come aveva inteso Gierke, ma si ritrovava per la prima volta in Locke con la distinzione tra libertà naturale e politica³⁹¹. Le vedute lockiane non erano state recepite intensivamente dalla tradizione politica francese, anzi con Montesquieu e Rousseau si sarebbe verificata un'involuzione contraria ai diritti dell'individuo, ma avevano invece trovato terreno fertile sul suolo tedesco, dove le peculiarità del diritto germanico e della costituzione del *Reich* erano favorevoli allo sviluppo del principio di una «libertà inalienabile» e «irrevocabile», ma politicamente «limitabile (*unentziehbar, aber beschränkbar*)»³⁹². Per Rehm la formulazione più inequivoca di questo principio ricorreva per la prima volta in Wolff ed era poi recepita da Blackstone nella redazione dei *Commentaries of the law of England*, il quale proponeva un «catalogo dei diritti umani» articolando il concetto wolffiano di libertà naturale in una serie di diritti fondamentali, quali la sicurezza, la libertà personale e la proprietà privata secondo la consuetudine inglese dei *petition of rights*. Questa elaborazione filosofico-politica era infine approdata nella *Déclaration* del 1789, che seguiva il modello della costituzione della Virginia del 12 giugno 1776, la cui redazione teneva conto, a sua volta, del contributo giuridico di Blackstone e quindi indirettamente anche di quello di Wolff³⁹³. Partendo da queste premesse Rehm poteva polemizzare con Jellinek e la sua valorizzazione unilaterale dell'elemento religioso a scapito del contributo giuridico-dottrinale: se si poteva convenire con il netto ridimensionamento di Rousseau e riconoscere il ruolo storico-sociale dei *plantation covenants*, non si potevano d'altra parte recidere le radici giusnaturaliste del principio dei diritti umani³⁹⁴.

A queste obiezioni di Rehm si aggiungevano però anche quelle di Gierke, autorevole giurista e sostenitore di una «concezione organicista e neoromantica della teoria sociale»³⁹⁵. Fin dalla prima edizione del suo capolavoro del 1880 lo studioso si era occupato della genesi del «sistema dei diritti umani» in Althusius e Grozio, in Locke e infine in Wolff, che andava

³⁸⁸ *Ivi*, pp. 42-56.

³⁸⁹ *Id.*, *Allgemeine Staatslehre*, cit., pp. 338-339.

³⁹⁰ M. Friedrich, *Rehm, Hermann*, in *NDB* 21 (2003), p. 283.

³⁹¹ H. Rehm, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 239.

³⁹² *Ivi*, p. 242. Per Rehm la natura giuridico-politica del *Reich* favoriva l'idea di una «sfera di libertà del suddito ben delimitata e immutabile rispetto all'autorità», come quella per cui «l'autorità del sovrano territoriale (*landsfürstliche Gewalt*) possedeva limiti invalicabili dinanzi ai diritti dei sudditi» (*ibid.*).

³⁹³ *Ivi*, p. 243.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 247.

³⁹⁵ E. Wolf, *Otto von Gierke 1841-1921*, in H. Heimpele – T. Heuss – B. Reifenberg (Hg.), *Die großen Deutschen*, 5 Bde., Ullstein, Frankfurt a. M. 1983: Bd. 4, pp. 220-222.

in parallelo alla «costruzione dell'idea dello stato di diritto»³⁹⁶. Forte di questa elaborazione, Gierke polemizzava con Jellinek in un'aggiunta alla seconda edizione del 1902, dove confermava le sue vedute e soprattutto giudicava «unilaterale» la tesi per cui il «diritto fondamentale della libertà religiosa fosse la vera fonte dei diritti umani»³⁹⁷. Anche nel quarto volume del suo *Genossenschaftsrecht* del 1913, egli confermava il ruolo di Wolff come punto d'arrivo del filone inaugurato da Althusius, Grozio, Huber e Locke ed al contempo punto d'avvio di quello che arrivava a Blackstone, Kant, Sieyès³⁹⁸: le rivoluzioni americana e francese non avevano fatto altro che codificare il «nucleo della teoria complessiva del diritto naturale»³⁹⁹.

Da parte sua, Jellinek teneva conto dei molti rilievi critici ricevuti nella seconda edizione del suo saggio, uscita nel 1903, nonché in alcuni passaggi della sua monumentale *Allgemeine Staatslehre* del 1905. Da un punto di vista metodologico, egli precisava che al centro del suo lavoro non c'era il problema dei diritti umani come tale, ma solo quello della loro «esplicitazione giuridica», come cioè quelle «rivendicazioni astratte» fossero divenute «leggi per lo stato» e come «forze storiche viventi» avessero portato le «idee» a realizzarsi «nel diritto vigente»⁴⁰⁰. Da questo punto di vista, egli ribadiva che il principale veicolo storico-sociale per quella codificazione erano le forze religiose, non le dottrine giuridiche, e in questo senso inseriva un nuovo paragrafo dal titolo inequivocabile: «la dottrina del diritto naturale non ha creato da sola il sistema dei diritti dell'uomo»⁴⁰¹. Anche nelle pagine della *Allgemeine Staatslehre* Jellinek confermava il contributo irrinunciabile di «congregionalisti ed indipendentisti inglesi e scozzesi» alla realizzazione del «diritto originario di professione religiosa»⁴⁰² e concludeva che Wolff, a differenza di quanto sostenuto da Gierke e da Rehm, non era giunto ad elaborare una «teoria complessiva dei diritti pubblici soggettivi (*Lehre von den subjektiven öffentlichen Rechten*)». Questa non si era sviluppata sul continente ma in Inghilterra, e non in seguito alle dispute dottrinarie sul diritto naturale, ma in virtù del «movimento religioso e politico del 1600»⁴⁰³. Quelle vedute, recepite poi nei *bill of rights* degli stati americani, avevano ispirato la proposta di La Fayette di emanare una dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'ambito della costituente francese rivoluzionaria, come accadde il 26 agosto 1789, il cui esempio sarebbe stato seguito poi dalla costituzione belga del 1831 e tenuto presente anche nel dibattito del 1848-1849 presso il parlamento di Francoforte⁴⁰⁴.

Le posizioni di Jellinek erano state riprese e confermate da altri studiosi di Heidelberg, tra cui Marianne Weber⁴⁰⁵ e soprattutto Troeltsch. In particolare quest'ultimo aveva approfondito il problema nel suo discorso sul *Significato del protestantesimo per l'origine del mondo moderno* del 1906, concordando con l'idea che il «primo apostolo» dei diritti umani fosse stato il pastore Roger Williams. In effetti, affermava il teologo, le costituzioni degli stati americani avevano ospitato per la prima volta dichiarazioni dei diritti dell'uomo, ma esse a loro volta avevano soprattutto radici puritane e religiose, come il frutto di comunità religiose che non si erano accontentate delle libertà garantite dal tradizionale costituzionalismo inglese. Si trattava perciò di una ripercussione «importante del

³⁹⁶ O. von Gierke, *Johannes Althusius*, cit., p. 112.

³⁹⁷ *Ivi*, p. 346, n. 49.

³⁹⁸ *Id.*, *Genossenschaftsrecht*, cit., Bd. 4, p. 408, n. 111.

³⁹⁹ *Ivi*, pp. 409-410.

⁴⁰⁰ G. Jellinek, *Vorrede zur zweiten Auflage*, in *Id.*, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, cit., p. XVI.

⁴⁰¹ *Ivi*, pp. XIX, 57.

⁴⁰² G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, cit., pp. 411-412.

⁴⁰³ *Ivi*, p. 413.

⁴⁰⁴ *Ivi*, p. 416.

⁴⁰⁵ Cfr. Mar. Weber, *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, Mohr, Tübingen 1900, che riprendeva le posizioni di Jellinek nelle battute introduttive del suo volume, soffermandosi sulla genesi del socialismo e sui tentativi di rivendicare tra i diritti dell'uomo quelli di carattere economico e sociale (*ivi*, pp. 3-7 e n.1).

protestantesimo, che in tal modo aveva portato nella realtà pratica e nel valore giuridico un principio ed un ideale fondamentale dell'essenza moderna». Alla «scoperta» di Jellinek, però, Troeltsch intendeva aggiungere una essenziale precisazione: la religiosità che aveva contribuito alla genesi storico-ideale dei diritti umani era soprattutto quella di «un complesso di idee anabattiste e soggettiviste spirituali, fuso insieme alla vecchia idea calvinista della inviolabilità del diritto di maestà divina», un complesso che si avvicinerebbe alle stesse «fondazioni razionalistiche»⁴⁰⁶. Non era quindi fuori luogo affermare che i diritti dell'uomo fossero, in un certo senso, i «figliastri della riforma», in quanto il loro «padre» non era «il protestantesimo ecclesiastico, ma quello – odiato – diffusosi nel nuovo mondo delle sette e dello spiritualismo»⁴⁰⁷.

Le pagine di *Freiheit und Form* e soprattutto i manoscritti testimoniano come Cassirer fosse ben a conoscenza di questo dibattito ed intendesse prendervi posizione sulla scorta della propria impostazione filosofico-politica. La trattazione di Gierke della distinzione wolffiana tra diritti innati ed acquisiti era verosimilmente la fonte principale della sua ricostruzione, la quale si trovava concorde con il giudizio del giurista berlinese, secondo cui Wolff «aveva aperto la strada» alla serie di «sviluppi» che si sarebbero «conclusi ufficialmente con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*»⁴⁰⁸, e a maggior ragione con le argomentazioni di Rehm. Questo era avvalorato da alcuni puntuali rimandi in nota⁴⁰⁹, anche se Cassirer si mostrava piuttosto conciliante verso Jellinek, affermando di voler soltanto integrare la sua tesi delle «origini religiose» con quel riferimento all'idealismo tedesco⁴¹⁰. Negli appunti del 1915, però, il filosofo era meno cauto nelle sue valutazioni ed annotava l'esistenza di almeno due filoni distinti nella genealogia storico-ideale dei diritti umani, osservando in modo inequivocabile, a proposito della loro priorità, che il momento «religioso» non era quello «decisivo», perché «la libertà di coscienza non avrebbe portato da sola alla libertà politica se non si fosse aggiunto un altro momento», quello del «diritto naturale» e del «razionalismo» filosofico⁴¹¹. I due fattori erano stati senz'altro congiunti alle soglie dell'età moderna, ma quell'«elemento democratico» presente nella religiosità protestante si era sviluppato «in territorio inglese», mentre sul continente, soprattutto sul suolo «tedesco», il «pietismo spingeva in direzione opposta», «verso una liberazione della pura interiorità» che si disinteressava dell'«elemento politico»⁴¹². Per questo, era necessario guardare a «un'altra fonte», ossia a quella linea che prendeva le mosse da un «richiamo alle fondamenta stoiche» e procedeva con Althusius e Grozio, con Locke e la «fondazione di una teoria economica puramente individualistica», con l'idealismo di Leibniz e di Wolff, ed infine arrivava a Blackstone⁴¹³.

Dal punto di vista del contenuto, quindi, il ragionamento di Cassirer recepiva importanti elementi dai lavori di Gierke e di Rehm, prendendo le distanze dalla sottolineatura dell'origine religiosa del paradigma dei diritti umani presente in Jellinek e in Troeltsch. E tuttavia, come si è già visto in altri casi, l'accoglimento di quei risultati particolari non implicava affatto l'accettazione della loro valutazione di fondo dei processi storico-politici o giuridici. Nel privilegiare il filone tedesco e giusnaturalista Cassirer cercava solo ulteriori conferme del motivo dominante delle sue indagini sul problema dello stato: egli aveva riconosciuto in Leibniz e in Wolff due snodi ineludibili per la rifondazione idealistica dello scontro tra «ragion di stato e diritto naturale»⁴¹⁴, per la trasformazione dello stato da realtà di

⁴⁰⁶ E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus*, cit., p. 266.

⁴⁰⁷ *Ivi*, p. 267.

⁴⁰⁸ O. von Gierke, *Johannes Althusius*, cit., p. 115.

⁴⁰⁹ Cfr. *FF*, p. 331, n. 16; trad. it., p. 325, n. 17.

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 331, n. 17; trad. it., p. 325, n. 18.

⁴¹¹ *SB*, p. 235. In un appunto preso a margine di un passo tratto da Rehm, Cassirer sottolineava il «ridimensionamento della concezione jellinekiana» (cfr. *SBM*, f. 47v).

⁴¹² *SB*, pp. 234-235.

⁴¹³ *Ivi*, pp. 235-236, con il riferimento a O. von Gierke, *Johannes Althusius*, cit., pp. 112, 115, 299.

⁴¹⁴ *SB*, p. 236.

potenza ad ordine del diritto, per l'idealizzazione del suo concetto in stato di ragione e di cultura. Quello cassireriano era tuttavia un originale posizionamento, che nel clima infuocato della Grande Guerra e delle "Idee del 1914" non aveva soltanto un valore scientifico-dottrinale⁴¹⁵ ma rivelava anche un'intenzione politica complessiva, giacché si trattava ancora una volta di mettere in risalto il contributo del mondo tedesco alla formazione di quel complesso di vedute in cui si doveva riconoscere l'unità della coscienza politica e culturale europea.

3.2.3 Al di là del suo importante ruolo storico, la filosofia di Wolff rappresentava secondo Cassirer una prima involuzione "dogmatica" rispetto all'intensità dell'idealismo politico di Leibniz, ed in questo l'autore di *Freiheit und Form* confermava tutte le riserve marburghesi nei confronti della sua ricezione wolffiana. Wolff aveva riproposto i capisaldi del sistema leibniziano perdendo di vista la sua soluzione funzionalista al problema del rapporto individuale/universale e perciò aveva letto la monadologia in linea con la tradizionale dottrina della sostanza. Dal punto di vista politico, ciò significava una ricaduta di Wolff nella prospettiva genetica del razionalismo giusnaturalista, come testimoniava la deduzione del principio di uguaglianza a partire da una concezione atomistica delle monadi, un principio che invece il "vero" Leibniz aveva postulato guardando al postulato dell'armonia come «comunità universale dell'ordinamento etico» e «norma della giustizia». Se Wolff ripresentava un concetto astratto di soggetto etico-giuridico e derivava la libertà dalla uguaglianza delle sostanze individuali, viceversa con Leibniz si era giunti dalla libertà come principio metodico all'«esigenza dell'uguaglianza» guardando al compito etico di realizzazione di un "regno dei fini" proprio di ciascuna personalità⁴¹⁶.

Il venir meno dell'originaria correlazione armonica tra individuo e comunità scompaginava l'equilibrio leibniziano tra libertà personale e forma politica, in modo tale che in Wolff lo stato rimaneva certo esteriormente garante dei diritti dell'uomo, ma questi erano ora declinati nel senso «utilitaristico» del «benessere comune» e della sua «sicurezza». Nel clima del giusnaturalismo postwolffiano del Settecento si verificava così una nuova divaricazione tra la «sfera dell'individuo» e la «sfera dello stato», che divideva lo sviluppo del problema politico in un doppio filone: da un lato, la prospettiva wolffiana entrava in consonanza con la tendenza individualistica ed antistatalistica presente in figure come Herder e Lessing, Schiller e Wilhelm von Humboldt, il «mondo dell'umanesimo tedesco»; dall'altro lato, quella dottrina richiedeva una rifondazione idealistica che sarebbe stata conseguita di nuovo solo con l'idealismo classico di Kant, Fichte ed Hegel⁴¹⁷.

Cassirer leggeva questa prima svolta storico-ideale sulla scorta di *Weltbürgertum und Nationalstaat* come frattura tra un individualismo impolitico e cosmopolitico ed una concezione meccanica dello stato come aggregato funzionale alla sicurezza dei suoi membri. Anche Meinecke aveva infatti riconosciuto in questa fase l'acuto divergere in Germania tra nazione culturale (*Kulturnation*) e nazione politica (*Staatnation*): alla prima lavoravano in modo non voluto e inconscio «filosofi e poeti» in nome di un ideale universalistico di civilizzazione per cui la nazione era «sottosezione dell'umanità»; la seconda si sviluppava invece in Prussia, sebbene all'inizio il contenuto "tedesco" delle rivendicazioni degli Hohenzollern nascondesse un interesse soltanto particolaristico. Lo storico tributava al primo filone di aver agito come una «grande forza storico-politica», perché aveva incubato l'idea dello stato nazionale tedesco (*Nationalstaat*), ma lo giudicava comunque un vicolo cieco, un

⁴¹⁵ Sulla originalità e sulla scarsa ricezione della rilettura cassireriana della genealogia storico-ideale dei diritti umani richiamava l'attenzione H. Joas, *A German idea of freedom?*, cit., p. 30.

⁴¹⁶ *FF*, pp. 333-334; trad. it., pp. 327-328. Sulle analisi cassireriane del pensiero politico-giuridico di Wolff, cfr. B. Henry, *Libertà e mito in Cassirer*, cit., pp. 45-48.

⁴¹⁷ *FF*, p. 334; trad. it., p. 328.

«errore storico-politico», al punto che la storia tedesca si poteva leggere come una faticosa liberazione da quel fardello impolitico⁴¹⁸.

Da parte sua, Cassirer recepitva alcuni elementi puntuali della ricostruzione meineckiana⁴¹⁹, ma dava una diversa valutazione dei suoi risultati, leggendo nella contrapposizione tra la nazionalizzazione «per mezzo di strumenti sovranazionali e universali» e la politicizzazione in virtù di «idee impolitiche»⁴²⁰ non tanto il segnale delle tortuosità e delle manchevolezze dell'idea tedesca di stato, quando piuttosto la conferma della sua caratura idealistica. Il problema della relazione tra stato e nazione era trasposto in quello della conciliazione di forma e libertà, con uno sdoppiamento del concetto di stato ed una conseguente delucidazione del rapporto tra la sua realtà «empirica» e la vocazione «ideale»: non si trattava di eliminare la zavorra dell'elemento cosmopolitico o impolitico della nazionalità tedesca, ma di studiare come esso avesse fecondato il concetto tedesco di stato promuovendone una trasformazione in senso etico-normativo. Dopo Wolff, il ritorno all'equilibrio leibniziano tra individuale e universale, tra libertà e forma doveva richiedere una mediazione tra l'umanesimo culturale e l'idealismo politico, cioè un rinnovato e dinamico compenetrarsi dei due momenti che, almeno in prima battuta, si sarebbe realizzato solo con Wilhelm von Humboldt e soprattutto con Kant.

Tra Wolff e Kant, però, Cassirer considerava una figura apparentemente eccentrica come quella di Federico il Grande, che pur incarnando nel «pensiero» e nell'«azione» quel contrasto di idee aveva promosso, a suo modo, un'importante inversione di tendenza. Era indubbio, in effetti, che il sovrano fosse stato influenzato dal sensismo francese, secondo cui «soltanto il singolo è veramente reale» e «l'universale è sempre soltanto qualcosa di posteriore e derivato», e che perciò nei più noti contributi politici come l'*Antimachiavelli* avesse concepito lo stato come un semplice «meccanismo» costruito per il «raggiungimento del maggior benessere possibile»⁴²¹. Partendo da simili premesse – ammetteva Cassirer nella conferenza del 1916 – per cogliere il contributo del sovrano prussiano allo «sviluppo» dell'idealismo «da Leibniz a Kant» era richiesto un certo sforzo interpretativo⁴²²: bisognava mettere da parte quelle sue «deduzioni» filosofico-politiche recepite dall'enciclopedismo francese, guardando invece all'esperienza vissuta, al «sentimento concreto per la totalità dello stato» che emergeva da scritti autobiografici come ad esempio le *Lettres sur l'amour de la patrie*⁴²³. Anche qui, forte delle sue vedute sensiste, Federico il Grande aveva dubitato dell'esistenza storico-naturale dello stato – «come si può amare qualcosa di cui non si conosce nulla?» – che egli considerava, da un punto di vista intellettuale, una mera «astrazione» e «finzione»⁴²⁴. Il sovrano non si era però fermato a questo «freddo scetticismo gnoseologico» ed aveva promosso invece una decisiva «trasformazione» del problema politico perché, per risolvere quel dubbio metodico, aveva scoperto una «nuova forma di universale» pratico, la cui realtà non era quella «dell'esistenza fisica o della certezza sensibile di una cosa concreta», ma era quella del «volere» e dell'«agire», quella cioè che «si esibisce non in ciò che è, ma piuttosto in ciò che si compie e si realizza nel fare». Per

⁴¹⁸ F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., pp. 30-33.

⁴¹⁹ Sono conservati alcuni estratti dal volume di Meinecke che Cassirer aveva riportato nei suoi appunti e testimoniano come il filosofo avesse studiato a fondo *Weltbürgertum und Nationalstaat*, impiegandolo talvolta come fonte per le citazioni delle opere di alcuni autori analizzati, come ad esempio nel caso di Schiller o di Federico il Grande (cfr. *SBM*, ff. 40r/v, 41r/v).

⁴²⁰ F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., p. 38.

⁴²¹ *FF*, pp. 335-336; trad. it., pp. 328-330.

⁴²² *DISP*, p. 13.

⁴²³ *FF*, p. 336; trad. it., p. 329.

⁴²⁴ Per il riferimento in lingua originale, cfr. *Lettres sur l'amour de la patrie, ou correspondance d'Anapistémon et de Philopatros*, in *Œuvres de Frédéric le Grand*, hrsg. v. J. D. E. Preuss, 30 Bde., Decker, Berlin 1846-1856: Bd. 9, 1848, pp. 217-218, ma Cassirer utilizzava l'edizione tedesca *Briefe über die Vaterlandsliebe*, in *Die Werke Friedrich des Großen. In deutscher Übersetzung*, hrsg. v. G. B. Volz, 10 Bde., Hobbing, Berlin 1912-1914: Bd. 8, 1913, p. 282. Il rimando cassireriano sembra essere debitore di F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., pp. 35-37.

Cassirer, in una parola, l'esistenza dell'universale di cui parlava Federico il Grande non era l'essere di una realtà storico-naturale, ma quella del dover-essere di una realizzazione etico-culturale⁴²⁵.

I segnali di questa svolta si coglievano in primo luogo nel concetto di dovere, su cui Federico il Grande aveva costruito l'unità politica della Prussia come riferimento comune per ufficiali e funzionari della sua macchina statale. Cassirer non interpretava il dovere federiciano come una forma esteriore di costrizione, ma come l'espressione dell'«esigenza» pratica di andare al di là di ogni particolarismo e, in quest'ottica, l'idea della «unicità della forma politica» del regno di Prussia aveva assunto lo statuto di una «idea etica» rivolta al futuro, visto che nella legittimazione del suo regno il sovrano non si poteva richiamare né ad un passato né ad un presente comune⁴²⁶. Anche nei suoi appunti Cassirer ribadiva che il concetto federiciano di stato non era del tutto riconducibile a quello di Voltaire, Montesquieu o D'Alembert: sebbene l'elemento della «macchina» o della «fabbrica» fosse indubbiamente presente, come avrebbe osservato Novalis in modo pungente, si doveva riconoscere che il suo statuto non derivava né dall'illuminismo francese né dal giusnaturalismo postwolffiano, ma preconizzava l'imminente svolta «copernicana», visto che all'«idea» di «stato prussiano» erano correlati anzitutto i concetti di «dovere», «rigore» ed «onore»⁴²⁷.

Con questa elegante dimostrazione Cassirer indicava come, per una singolare «eterogenesi dei fini», lo scetticismo sensistico di Federico il Grande avesse contribuito allo sviluppo del problema dello stato ed alla rinnovata trasformazione del suo concetto in ideale etico-normativo. Per vie traverse ritornava con il sovrano prussiano la dimensione energetica e dinamica dell'idea di stato che nella modernità era stata elaborata per la prima volta da Leibniz. Forte della propria impostazione storico-sistemica, Cassirer non si fermava dinanzi alla lettera del pensiero politico di Federico il Grande, ma ne metteva in luce l'intimo *ethos* pratico, frutto di quelle esperienze vissute che egli anzitutto «aveva sentito» nella propria persona. Il sovrano non aveva certo fornito una teoria idealistica dello stato, ma nei suoi scritti si trovava tutto il materiale che, poco tempo dopo, avrebbe ricevuto la sua sistematizzazione compiuta nella filosofia di Kant e «nell'idea del «primato della ragion pratica»»⁴²⁸.

A dispetto del suo singolare inserimento nella tradizione dell'idealismo filosofico-politico, questo interesse cassireriano per il re di Prussia stupisce solo in parte, se si tiene presente che le sue dottrine avevano già trovato un certo spazio nelle trattazioni di Gierke, Bluntschli e Meinecke, ossia i principali riferimenti bibliografici delle pagine politiche di *Freiheit und Form*, e soprattutto che negli anni della Grande Guerra il sovrano era stato oggetto di particolari attenzioni, come regnante invincibile e dotato di quelle virtù di sobrietà, tenacia e valore militare che i tedeschi rivendicavano per il proprio carattere nazionale nel corso del conflitto⁴²⁹. Il Federico il Grande cassireriano non era però il «critico severo» del «cosmopolitismo nemico della patria» di un Albert Ritter⁴³⁰, pubblicista pangermanista, che introducendo una silloge da lui curata aveva messo minuziosamente in parallelo la situazione geopolitica e militare del *Reich* nel 1914 con quella della Prussia della Guerra dei Sette anni,

⁴²⁵ *FF*, p. 336; trad. it., p. 329.

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ *SB*, p. 234. Gli appunti richiamavano e interpolavano i lavori di F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., pp. 33, 67; O. von Gierke, *Johannes Althusius*, cit., p. 197; J. C. Bluntschli, *Geschichte der neueren Staatswissenschaft*, cit., pp. 260 e sgg.; O. von Gierke, *Genossenschaftsrecht*, cit., Bd. 4, p. 474.

⁴²⁸ *FF*, p. 337; trad. it., p. 330.

⁴²⁹ Cfr. S. Bruendel, *Volksgemeinschaft und Volkstaat*, cit., pp. 62-63, 177-181. Per un'istantanea delle diverse immagini del sovrano, tra cui quelle della Grande Guerra, si veda il volume della mostra organizzata a Berlino nel 2012 per le celebrazioni del 300esimo anniversario dalla nascita di Federico il Grande: *Friedrich der Grosse. Verehrt, verklärt, verdammt. Ausstellung im Deutschen Historischen Museum vom 21. März bis zum 26. August 2012*, hrsg. v. Deutschen Historischen Museum, Steiner, Stuttgart 2012.

⁴³⁰ *Feinde ringsum. Die Werke Friedrichs des Großen*, hrsg. u. übertr. v. A. Ritter, 2 Bde., Borngräber, Berlin 1915: Bd. 1, p. 20. Negli anni della Grande Guerra uscirono almeno altre quattro edizioni di opere di Federico il Grande.

giungendo a paragonare l'attività del *Kaiser* Guglielmo II a quella del sovrano prussiano⁴³¹, «in una sola persona statista e generale»⁴³². Né il ritratto cassireriano si avvicinava a quello dipinto da Thomas Mann, che già nei *Gedanken im Kriege* aveva colto nel binomio di Voltaire e Federico il Grande, cioè nell'antitesi tra «la ragione e il demone, lo spirito e il genio, l'asciutta chiarezza ed il destino rabbuiato, la costumatezza borghese e il dovere eroico»⁴³³, l'effigie dello scontro tra *Zivilisation* e *Kultur*. Era però nel saggio su *Friedrich und die große Koalition* che lo scrittore, prendendo a pretesto il parallelo con il 1712, rappresentava il sovrano con tratti eroici ed al contempo grotteschi, il suo carattere «bizzarro ed enigmatico»⁴³⁴, l'«impressione selvaggia, brutale, malvagia, pericolosa» della sua persona⁴³⁵, il suo attivismo «cinico, arido, disumano, ostile alla vita»⁴³⁶. Il Federico manniano incarnava un'essenziale «antinomia»: era segreto discepolo dell'illuminismo «antierico» ma al contempo era animato da un «istinto segreto», da quella «forza del destino» di cui egli stesso era «vittima». Il re di Prussia «doveva agire» infatti «ingiustamente e vivere contrariamente al suo pensiero» perché aveva il compito di aprire una nuova fase della storia europea segnata dall'irrevocabilità della posizione politica e culturale della Germania⁴³⁷.

Il Federico il Grande cassireriano era invece accostabile alle rappresentazioni classiche di Eduard Zeller e Bluntschli, Dilthey e Meinecke, alcune delle quali sono verosimilmente le fonti delle considerazioni di *Freiheit und Form*⁴³⁸. Anche l'autore di *Weltbürgertum und Nationalstaat*, ad esempio, aveva collocato il contributo del sovrano nello sviluppo della *Staatsnation* politica prussiana, ossia di quel filone storico-ideale che, in concorrenza alla *Kulturnation* letteraria dei Goethe e dei Klopstock, sarebbe sfociato dopo diverse mediazioni nello «stato nazionale» tedesco. A differenza di Cassirer, però, lo storico negava sia che Federico fosse un vero antesignano di Kant, sia che l'universalismo che il sovrano voleva trasmettere ai suoi ufficiali fosse accostabile a quello del criticismo o dell'umanesimo tedesco⁴³⁹. Da parte sua, invece, anche Bluntschli aveva parlato di Federico il Grande come di un «eroe dello spirito»⁴⁴⁰, la cui elaborazione politica si stagliava sul desolante panorama postwolffiano che aveva consegnato le chiavi della teoria dello stato alla metafisica, con una conseguente «astrattezza», «insicurezza» metodica e disattenzione per la «realtà storica». Quella del giurista svizzero voleva essere in tal senso una riabilitazione della sua figura: Federico non era solo «il primo esponente di una moderna prassi statale», ma anche il «primo ed eccellente rappresentante di una nuova idea dello stato»⁴⁴¹, la cui specificità risiedeva nella legittimazione razionale della monarchia e nella coincidenza tra «principato» e «servizio pubblico», in cui il sovrano è solo il «supremo servitore del popolo»⁴⁴².

⁴³¹ *Ivi*, pp. 22-24.

⁴³² *Ivi*, pp. 1-5.

⁴³³ T. Mann, *Gedanken im Kriege*, in Id., *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, cit., Bd. 13, p. 535. Su Thomas Mann e Federico il Grande cfr. almeno E. Alessiato, *Thomas Mann*, cit., pp. 200, 226.

⁴³⁴ Id. *Friedrich und der große Koalition. Ein Abriss für den Tag und die Stunde*, «Der Neue Merkur» 1, 2 (Januar/Februar 1915), ristampato in Id., *Friedrich und der große Koalition*, Fischer, Berlin 1915, p. 43; tr. it., *Federico e la grande coalizione. Un saggio adatto al giorno e all'ora*, a cura di N. Carli, Treves, Milano 2006, pp. 9-10.

⁴³⁵ *Ivi*, p. 47; trad. it. cit., p. 12.

⁴³⁶ *Ivi*, p. 52; trad. it. cit., p. 15.

⁴³⁷ *Ivi*, pp. 116-118; trad. it. cit., pp. 56-58.

⁴³⁸ Nei suoi appunti Cassirer riportava i passi su Federico il Grande presenti nei lavori di Meinecke e Bluntschli, nonché i riferimenti bibliografici dei volumi di E. Zeller, *Friedrich der Große als Philosoph*, Weidmann, Berlin 1886 e A. Dock, *Der Souveränitätsbegriff von Bodin bis zu Friedrich dem Grossen*, Schlesier & Schweikhardt, Strassburg i. E. 1897 (cfr. *SB*, p. 234, n. 3 [August Buck recte: Adolf Dock]; *SBM*, ff. 1r, 40r, 48v, 49r, 50r, 51r).

⁴³⁹ F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., pp. 35-37.

⁴⁴⁰ J. C. Bluntschli, *Geschichte der neueren Staatswissenschaft*, cit., p. 267.

⁴⁴¹ *Ivi*, pp. 260-262.

⁴⁴² *Ivi*, pp. 271-272.

Sebbene Cassirer non ne facesse menzione nemmeno negli appunti, le più significative convergenze si ravvisano però proprio con l'interpretazione di Dilthey, che aveva colto in Federico il Grande l'illustre esponente di quell'illuminismo che nel mondo tedesco era stato preparato dalla religiosità protestante e si riconosceva nell'idea che «la dignità dell'uomo riposa sull'autonomia della volontà etica» ed «ogni morale debba poggiare sull'esigenza della concordanza di questa volontà con il dovere di servire in vista di compiti sociali e politici»⁴⁴³. Per Dilthey il re di Prussia «era divenuto tutto ragion pratica»⁴⁴⁴, aveva condiviso con Lessing e Kant «l'idea grandiosa dell'autonomia morale»⁴⁴⁵, aveva infuso il suo spirito riformando l'Accademia delle scienze, che non doveva più agire in nome della «pubblica utilità» o dei «progressi tecnici», ma del principio che «ogni scoperta reca valore in se stessa e nella forza che possiede nel promuovere il progredire della ragione». Era però questo stesso ideale a dover presiedere anche l'intera vita dello stato, che «curandosi della scienza» diventava «portatore di quei valori che oltrepasano la sua esistenza transeunte» e serviva «il fine sommo e incondizionato della società umana»⁴⁴⁶, trasformandosi in uno stato di cultura. Lo spirito di Federico il Grande – concludeva Dilthey – era quello di un «agire sicuro, fermo e instancabile», di un «pensiero illuminato e moralmente rigoroso», in una parola «lo “spirito saldo e freddo della filosofia tedesca”»⁴⁴⁷.

Anche in Cassirer l'*ethos* della “ragion pratica” di Federico il Grande si tramutava nel *logos* dell'idealismo critico-trascendentale di Kant, il quale si era tuttavia dovuto confrontare fino in fondo con le vedute dell'«umanesimo» tedesco, che davano voce al paradossale rapporto di amore cosmopolitico per la nazione e di odio impolitico per lo stato. Cassirer cercava però di mostrare come in questa concezione schizofrenica si nascondesse un potenziale positivo, che per vie traverse andava ad arricchire la storia dello sviluppo del problema dello stato. La polemica di Lessing contro il «patriottismo», ad esempio, aveva preso di mira solo il provincialismo degli staterelli tedeschi e, come forma di «critica» al contempo «nazionale cosmopolitica», celava una aspirazione ancora inappagata a raccogliere le differenze politiche in una superiore unità. A ciò si accompagnava un radicale scetticismo nei confronti dello stato, «mezzo» resosi necessario a causa della imperfezione dei rapporti tra uomini ed il cui unico compito era assicurare il perseguimento esclusivo dei loro fini individuali⁴⁴⁸. Sulla stessa lunghezza d'onda, Herder aveva argomentato «contro la realtà dell'idea dello stato», male indispensabile che forniva agli uomini solo «strumenti artificiali» per la loro sopravvivenza e sicurezza, ma al prezzo di una minaccia costante della loro «indipendenza». Se Lessing si era quindi mosso contro lo stato in difesa dell'individuo, al centro del discorso herderiano c'era la salvaguardia di quegli “individui in grande” che erano le comunità culturali e nazionali, che andavano tutelate «dalle minacce di meccanizzazione e di costrizione insite nel concetto di stato»⁴⁴⁹.

In tal modo Cassirer intendeva rilevare quel nesso paradossale in virtù di cui il filone dell'«individualismo» della «cultura estetica»⁴⁵⁰ si rapportava in modo positivo alla nazione, concepita ancora come realtà impolitica e fine culturale, ed opponeva una resistenza gagliarda alla sua conformazione politica, identificata con l'esistenza meccanica e artificiale

⁴⁴³ W. Dilthey, *Die deutsche Aufklärung im Staat und in der Akademie Friedrichs des Großen*, «Deutsche Rundschau», CVII (April-Mai-Juni), 1901, pp. 21-34, poi rifuso nello studio *Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, cit., p. 135.

⁴⁴⁴ *Ivi*, p. 130.

⁴⁴⁵ *Ivi*, p. 173.

⁴⁴⁶ *Ivi*, p. 114.

⁴⁴⁷ *Ivi*, p. 201.

⁴⁴⁸ *FF*, pp. 337-338; trad. it., p. 330. Per gli appunti corrispondenti, cfr. *SB*, p. 239 e soprattutto *SBM*, 40r, 48r, 49r, da cui si evince che le considerazioni su Lessing e su Herder avevano come base testuale F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., pp. 29-31.

⁴⁴⁹ *FF*, p. 338; trad. it., p. 331.

⁴⁵⁰ *Ivi*, p. 344; trad. it., p. 336.

dello stato. Al filosofo però premeva mostrare come ciò fosse il sintomo di un certo “travaglio” e dell’esigenza di giungere ad una rinnovata idealizzazione del concetto politico. Il passo in questa direzione, che a Cassirer piaceva veder presagito nel «sentimento concreto» di Federico il Grande e nelle rifrazioni dello scetticismo di Lessing ed Herder, era stato compiuto nell’ambito della scienza e della filosofia politica da Kant, come emergeva in primo luogo proprio guardando al suo confronto polemico con le vedute politiche herderiane.

L’antistatalismo dell’autore delle *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* si inquadrava in una polemica più generale contro un certo «averroismo» dilagante all’epoca, secondo cui si poteva qualificare come “reale” ogni nozione che era frutto di una semplice astrazione. Per Herder lo stato non era altro che la «falsa ipostatizzazione di una totalità concettuale»⁴⁵¹, mentre il «soggetto» della vita culturale e politica non poteva essere il «genere», la «specie» o qualsivoglia «concetto universale», ma soltanto il «singolo uomo», la promozione della felicità della individualità determinata⁴⁵². A queste tesi Kant aveva mosso un doppio rilievo critico, negando in primo luogo che il fine della vita umana fosse una condizione di felicità, giacché nella sua prospettiva la storia era il regno della «lotta» e della «rinuncia» nel faticoso e inconcludibile conseguimento di gradi più avanzati di autodeterminazione e cultura. Si poteva delineare in questo contesto, in secondo luogo, una nuova accezione di stato, che non era più legittimato né tanto meno tollerato come semplice strumento di promozione del benessere degli individui, ma nella «concezione eroica» di Kant diventava pungolo per quella stessa «lotta» e quell’«antagonismo». Per Cassirer in tal modo la forma politica, con annesso l’elemento naturalistico della coazione e della legalità, cessava di essere puro limite alla realizzazione pratica dell’uomo e diventava invece addirittura il *medium* della libertà, una tesi apparentemente eterodossa a cui seguiva infatti un’importante precisazione: pur avendo delimitato in modo rigoroso l’ambito del diritto da quello della moralità «nell’interesse della pura fondazione dell’etica (*ethische Grundlegung*)» e perciò sebbene «la vita nel diritto e nello stato non fosse affatto il contenuto dell’ideale etico», nondimeno lo stato come supremo ordine di «legalità» era il «necessario stadio preparatorio» e «l’unica via per un graduale avvicinamento» nel divenire storico alla realizzazione di quell’ultimo fine etico⁴⁵³. Era una puntualizzazione degna di nota, perché a quest’altezza Cassirer mobilitava la rilettura marburghese della filosofia kantiana, con cui si era cercato, soprattutto con Cohen, di superare la frattura tra diritto e moralità con l’idea del compito infinito di eticizzazione della cultura⁴⁵⁴.

In ogni caso, la forma politica ne usciva rivalutata, perché lo stato non era più in contraddizione con la libertà personale, ma era piuttosto lo spazio oggettivo della sua inconcludibile realizzazione. Per poter adempiere questo compito, però, la realtà dello stato non poteva più essere quella di una semplice esistenza naturalistica, ma in virtù di quella sua intima connessione con quel fine morale esso ne risultava trasformato in realtà spirituale e culturale: l’obiettivo del “vero” stato rimaneva sempre quello della realizzazione progressiva dell’idea di una «costituzione intelligibile», come aveva indicato Kant nel suo *Idee zu einer allgemeinen Geschichte im weltbürgerlicher Absicht*⁴⁵⁵. Di questa svolta idealistica, in

⁴⁵¹ DISP, p. 20.

⁴⁵² FF, p. 339; trad. it., p. 331, con il riferimento a J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster und zweiter Teil*, in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. B. Suphan, 33 Bde., Weidmann, Berlin 1877-1913: Bd. XIII, p. 341.

⁴⁵³ FF, p. 339-341; trad. it., pp. 331-334. Il passo del volume cassireriano suona «*aber gilt ihm die Legalität als die notwendige Vorstufe, ohne die das Ziel der Moralität nicht erreichbar ist*» (ivi, p. 341; trad. it., p. 334), ma nella conferenza del 1916, in un passo accostabile a questo, si legge una significativa variante: «*So wird die Zivilisation zur Vorstufe der Moralität*», dove «civiltà (*Zivilisation*)» è a sua volta una correzione per l’espressione «legalità come [stadio preparatorio] esteriore [della moralità]» (cfr. DISP, p. 18 e n. C).

⁴⁵⁴ Cfr. M. Pascher, *Einführung in den Neukantianismus*, cit., pp. 86-91.

⁴⁵⁵ Cfr. FF, p. 339; trad. it., p. 332.

particolare, era sintomatico l'altro aspetto della polemica con Herder, ossia la fissazione rigorosa del concetto di "genere", il cui fraintendimento aveva «fuorviato» l'interrogazione sul problema dello stato e che il «pensatore critico» – rilevava Cassirer in modo caratteristico – effettuava con uno sdoppiamento dei suoi significati. Si doveva distinguere il concetto di genere come «astrazione logica (*logisches Abstraktum*)» da quello come «concetto di unità storica e di fine etico (*geschichtlicher Einheitsbegriff und ethischer Zielbegriff*)»⁴⁵⁶. Come era accaduto con il sensismo di Federico il Grande, le critiche mosse allo stato da Herder erano giustificate quando prendevano di mira l'idea di una totalità e di una forma politica come «essenza di proprietà comuni in cui i singoli individui concordano», ma non potevano con ciò disconoscere il modo d'essere di un altro tipo di legalità, quella dell'*a priori* pratico, la cui realtà era quella di una inconcludibile storicizzazione dell'idea e di una continua problematizzazione dell'esperienza giuridico-politica. Cassirer aveva quindi buon gioco a ricondurre l'argomentazione kantiana alla propria concezione funzionalista, in cui nessun individuo della serie "è" il genere stesso, perché un simile termine ultimo non è mai dato, ma è solo il limite all'infinito e la regola della stessa serie. Si verificava così una singolare convergenza tra questo concetto idealistico di forma politica e quella funzione di resistenza impolitica che Herder e Lessing avevano individuato nell'accezione individualistica di libertà, visto che l'idea dello stato in quanto «concetto in nessun modo empirico» – osservava Cassirer nel discorso del 1916 – «includeva in se stessa» l'«esigenza» di contrapporsi a ogni completa identificazione con l'esperienza⁴⁵⁷.

Proprio nel testo della conferenza, molto più che in *Freiheit und Form*, il filosofo metteva in luce la dipendenza del concetto kantiano di stato dai capisaldi metodici dell'impostazione critico-trascendentale. Al problema del rapporto uno/molti Kant aveva risposto con una teoria dell'esperienza, che conferiva a questo concetto una decisiva restrizione, secondo cui il caso singolo doveva essere inteso in senso rigoroso come espressione e particolarizzazione dell'universale. Ciò che in ambito logico poteva essere chiamato l'«organismo dell'esperienza», diventava nella sfera politica «l'organismo della comunità etica» e una simile equivalenza, come già avvenuto nel *Leibniz' System*, promuoveva una rinnovata fondazione idealistica della dimensione politica, che smetteva così di essere «l'unificazione a posteriori del particolare» e «la mera somma di singole individualità e di singoli interessi»⁴⁵⁸. Come la scienza della natura, così la concettualità della scienza politica moderna era interessata dalla "rivoluzione copernicana", come testimoniava secondo Cassirer il nuovo statuto conferito alla classica nozione giusnaturalista del contratto, che per Kant non rappresentava né il passato di un fatto storico né uno stato di cose presenti, ma era invece «una semplice idea della ragione» che regolava la produzione di esperienza nel «futuro»⁴⁵⁹. In *Freiheit und Form* le tesi del noto scritto *Sul detto comune* erano quindi ricondotte al problema moderno della realizzazione storica dell'apriorità etica e ne risultava un tipico sdoppiamento del concetto politico: «il contratto è il noumeno dello stato» e come tale «esprime il compito intelligibile a cui lo stato, come formazione empirico-fenomenica, deve avvicinarsi gradualmente». In Kant la funzione regolativa dello "stato di dio" leibniziano era perciò assolta dal contratto originario come fondamento noumenico per la comunità politica, fine teleologico della sua storia e vera fonte di legittimazione di ogni costituzione reale, visto che «la vera sovranità che lo stato doveva edificare ed interpretare era soltanto la sovranità della volontà di ragione (*Vernunftwillen*)»⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ *Ivi*, p. 341; trad. it., p. 333.

⁴⁵⁷ *DISP*, p. 20.

⁴⁵⁸ *Ivi*, p. 17.

⁴⁵⁹ *FF*, p. 342; trad. it., p. 334, con il riferimento a I. Kant, *Über den Gemeinspruch "Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis"*, in Id., *Werke in sechs Bänden* cit., Bd. VI, A 249-250; tr. it., *Sul detto comune* "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi", in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma/Bari 1995, pp. 143-144.

⁴⁶⁰ *FF*, p. 342; trad. it., p. 334.

A tal proposito, era del tutto sintomatico del retroterra storico-filosofico in cui si svolgevano queste riflessioni il fatto che nella conferenza del 1916 Cassirer evocasse la *Politeia* come prototipo di una fondazione autonoma e razionale della forma politica: prima in Platone, poi in Leibniz e in Kant – la “linea cosmica” dell’idealismo politico – lo stato era diventato un concetto regolativo, un’ipotesi e un «fine intellegibile» che garantiva «il senso ultimo e la fondazione suprema di ogni esistenza statale», ma al contempo, per definizione, «non era in grado di rivelarsi ed esprimersi in modo perfetto e compiuto in nessuna singola e concreta formazione statale»⁴⁶¹. Allo stesso rapporto si alludeva invece in *Freiheit und Form* con la metafora kantiana della “lettera” e dello “spirito”, che esprimeva la relazione tra «le singole forme statali» e quel «contratto originario» insieme ad una interessante puntualizzazione circa il senso con cui Kant aveva modificato dall’interno il giusnaturalismo: «le antiche forme empiriche e statutarie» che legittimavano la «sottomissione del popolo» dal punto di vista dell’idealismo «dovevano essere risolte sempre di più in quella forma razionale e originaria che fa in modo che la libertà diventi l’unico principio, anzi la condizione di ogni costrizione giuridica e statale»⁴⁶². In tal modo Cassirer rilevava come la fondazione idealistica della realtà politica implicasse una desostanzializzandone e funzionalizzandone della sua concettualità, in modo analogo a quanto era accaduto per l’apriorità etica nel *Leibniz’ System* e, in forme più estese, nei tomi dell’*Erkenntnisproblem* e in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* per l’apriorità della conoscenza scientifica.

La sottolineatura cassireriana del «superamento» e della «trasformazione» del giusnaturalismo nel concetto kantiano di contratto come «idea regolativa» avveniva in effetti sulla scorta di alcuni contributi giuridici e politici, come rivelano ancora una volta i materiali preparatori del 1915⁴⁶³. Oltre ai passi della *Allgemeine Staatslehre* di Rehm⁴⁶⁴ è significativo ricordare come anche in Gierke il pensiero politico di Kant fosse presentato come affetto da un certo formalismo e meccanicismo, ma grazie alla svolta critica i capisaldi della sua teoria «segnavano l’inizio del superamento» del contrattualismo: la distinzione tra questioni di diritto e di fatto, la conseguente negazione dell’accezione storica del contratto e la sua trasformazione in «realtà pratica di “idea di ragione”», la specificazione infine della scienza politica come pura legittimazione razionale del «fondamento giuridico dello stato nella sua necessità di ragione»⁴⁶⁵. Il linguaggio kantiano era ancora quello della aggregazione delle volontà individuali, ma la differenza tra fenomeno e noumeno implicava che nel contratto non fosse in gioco l’accordo tra volontà empiriche preesistenti, perché esse erano già coordinate *a priori* in virtù del riferimento alla volontà di ragione. Kant era approdato in tal modo ad un concetto «astratto» di «stato di diritto e di ragione (*abstrakter Rechts- und Vernunftstaat*)»⁴⁶⁶, ma la sua dottrina secondo Gierke sarebbe dovuta «soccombere» per gli «attacchi combinati» che sarebbero giunti nei decenni successivi dalla filosofia politica della Restaurazione e soprattutto dalle istanze «vittoriose» della scuola storica del diritto⁴⁶⁷.

E’ evidente che Cassirer poteva convergere con alcune delle posizioni espresse da Gierke, ma lo è altrettanto la diversità di vedute sullo sviluppo di fondo del problema politico e giuridico. Per il filosofo, infatti, Kant costituiva il secondo punto fermo della storia del problema dello stato, il cui superamento, come nel caso di Fichte, implicava solo un approfondimento e uno sviluppo della fondazione idealistica della concettualità giusnaturalista, non il suo smantellamento. Per Cassirer l’esigenza di superare quell’atomismo delle sostanze in una trasformazione idealista della concettualità politica,

⁴⁶¹ *DISP*, p. 21.

⁴⁶² *FF*, p. 343; trad. it., p. 335.

⁴⁶³ Cfr. *SB*, pp. 238-239.

⁴⁶⁴ Cfr. *SBM*, ff. 46v, 47v, con il riferimento a H. Rehm, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 248.

⁴⁶⁵ O. von Gierke, *Johannes Althusius*, cit., p. 121.

⁴⁶⁶ *Ivi*, p. 120.

⁴⁶⁷ *Ivi*, p. 122, n. 127, ma su quest’aspetto Cassirer teneva presente anche O. von Gierke, *Genossenschaftsrecht*, cit., Bd. 4, p. 443.

inquadrata in un sistema più generale di filosofia della cultura, non faceva venir meno il ruolo del soggetto politico, la cui autonomia doveva essere garantita in virtù del valore cosmico di cui era riconosciuto portatore e che, invece, la prospettiva romantica non poteva assicurare. In ogni caso, con Kant era stata conseguita una fondazione razionale e autonoma della forma politica, che risultava di nuovo «ricongiunta» all'idea di libertà. La realizzazione finita delle istituzioni storiche ed empiriche della politica aveva radici nella realtà inesauribile della costituzione ideale espressa dal contratto, e in quest'ottica il potere dello stato, pur nel suo condizionamento naturalistico, era pensato come *medium* in cui oggettivare quei fini etici e di cultura che ne erano la sola fonte di legittimazione: «la stessa eteronomia dello stato di potenza (*Machtstaat*) – concludeva Cassirer – era compresa e rivalutata come mezzo per far vincere l'idea dell'autonomia nella vita storica»⁴⁶⁸.

Se con Kant si era giunti ad un equilibrio più avanzato tra libertà e forma politica, cultura e stato nel primo filone filosofico-politico del giusnaturalismo, un analogo tentativo era stato intrapreso da Wilhelm von Humboldt in quel secondo filone che era definito come «l'insieme della cultura estetica», che riuniva le figure più rappresentative della “nazione culturale” tedesca come Wieland, Klopstock e Schiller, oltre a Lessing ed Herder⁴⁶⁹. Cassirer dedicava un ampio spazio al pensiero politico di Humboldt e, più in generale, quelle di *Freiheit und Form* erano in assoluto le prime considerazioni sistematiche su un autore che, d'ora in avanti, sarebbe diventato uno dei punti fermi della filosofia cassireriana. Da questo intenso studio humboldtiano, come si è già accennato, trasparivano i segni degli importanti sommovimenti che avrebbero condotto al programma della *Philosophie der symbolischen Formen*, e non era un caso che in queste dense pagine si concentrasse una ricca pluralità di riferimenti, dagli onnipresenti Meinecke e Gierke ai già menzionati contributi di Rudolf Haym ed Eduard Spranger⁴⁷⁰.

Per Cassirer nel giovane Humboldt si riassumevano gli elementi di quell'individualismo che si era contrapposto alla forma politica ma al contempo l'aveva arricchita «approfondendone il contenuto» guardando al puro concetto culturale di nazione. Ciò si era verificato, in particolare, con l'individualismo religioso della Riforma e l'individualismo etico-politico dell'Illuminismo, con i loro principi di libertà di coscienza, di pensiero e di espressione rivendicati all'inizio contro lo stato e divenuti poi patrimonio della vita politica. Da parte sua, anche il più recente «individualismo estetico» aveva avuto il merito di sollevare il problema del «diritto alla particolarità»⁴⁷¹, vale a dire la libertà di realizzare se stessi perseguendo i propri fini specifici. In Lessing ed Herder queste vedute non avevano superato la polemica antistatale, come invece era accaduto in Humboldt, anche se nella ricostruzione cassireriana questo filone estetico-individualistico, come quello religioso, era comunque un sentiero interrotto, perché la strada maestra del problema dello stato era quella dell'idealismo filosofico-politico.

Nello scritto *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* del 1792 – si legge nel manoscritto cassireriano del 1915 – il giovane Humboldt recepiva la «critica allo stato» come «nemico dell'autonomia» mossa in nome dell'«ideale estetico di umanità», secondo cui la politica non può «formare uomini, ma soltanto macchine»⁴⁷². Se il primo comandamento dell'umanesimo è «“forma te stesso”»⁴⁷³, se

⁴⁶⁸ *FF*, p. 343; trad. it., p. 335.

⁴⁶⁹ Cfr. *SBM*, ff. 48v, 49r.

⁴⁷⁰ Questi riferimenti bibliografici sono presenti in *FF*, pp. 346, n. 46, 349, n. 50; trad. it., pp. 337, n. 39, 340, n. 44, ma si vedano anche gli appunti di *SB*, pp. 239-240 e *SBM*, ff. 27r, 30r, 31v, 33r, 36r/v, 38v, 46v. Tra i volumi menzionati da Cassirer c'era anche O. Kittel, *Wilhelm von Humboldts geschichtliche Weltanschauung im Lichte des klassischen Subjektivismus der Denker und Dichter von Königsberg, Jena und Weimar*, Teubner, Leipzig 1901 (cfr. *SBM*, f. 33r). In effetti, tra gli appunti sullo *Staatsbegriff* del 1915 ci sono un buon numero di fogli manoscritti frutto dello studio humboldtiano di Cassirer.

⁴⁷¹ *FF*, p. 346; trad. it., p. 338.

⁴⁷² *SB*, p. 239.

l'individuo non vale «per ciò che è, ma solo per ciò che fa» in vista del suo «fine» caratteristico, lo stato come «ordinamento sociale» è criticato perché per definizione non rispetta questa particolarità e tende a livellare le differenze in nome di un presunto interesse generale: «la pura soggettività si dissolve nella mera oggettività», «il soggetto vivo ed operoso si trasforma in un mero strumento», perché «lo stato prende le mosse da risultati (*Resultate*) invece che da energie (*Energie*)». Da questo punto di vista, osservava Cassirer, anche una delle funzioni basilari dello stato quale la difesa del possesso privato, che di solito era un elemento rivendicato anche nelle posizioni individualiste più radicali, diventava l'«oggetto dell'attacco» del giovane Humboldt: la «fissazione» e la «conferma» di un bene posseduto «trasformava» in un fatto compiuto «ciò che doveva essere invece soltanto il risultato di una libera e spontanea attività»; lo stato si intrometteva così nelle vite dei singoli progettando ambiti predefiniti e predeterminati in cui essi potevano agire «liberamente», ma in realtà l'eccesso di sicurezza preventiva e di benessere acquisto soffocava il dispiegarsi delle energie creatrici⁴⁷⁴.

In questa prospettiva, è anzitutto significativo il fatto che Cassirer cercasse di ravvisare anche in Humboldt quel tipico tratto attivistico ed antieudemonistico, definito negli appunti non a caso «leibniziano e al contempo kantiano»⁴⁷⁵, a riprova della persistenza di questo motivo nelle sue considerazioni politiche. Ciò che desta maggiore attenzione, però, è il fatto che al centro del pensiero humboldtiano comparisse fin da subito il concetto-chiave di energia spirituale, calato certo nel contesto della critica allo stato-macchina come cristallizzatore e ossificatore del potenziale creativo dell'uomo, ma precorritore in qualche misura dei fecondi sviluppi degli anni Venti. All'esteriorità del potere politico e all'esiziale livellamento delle differenze in nome della ragion di stato e di un presunto interesse generale, il giovane Humboldt contrapponeva il compito di ogni individuo di coltivare la propria forma interna come unica via per giungere simbolicamente all'universale, in quanto ciascuno «si appropria della ricchezza dell'altro in virtù delle connessioni che sorgono dall'interno della sua essenza e così facendo realizza in forma mediata la totalità dell'essere umano». Per Humboldt «più individuale è l'origine dell'agire», concludeva Cassirer, «più universale e comprensivo è l'effetto che da esso si produce»⁴⁷⁶.

Lo stato metteva in pericolo questo ideale armonico di relazione impolitica tra soggetti in società, e si trattava di una rilettura in cui risuonava in modo evidente il paradigma monadologico leibniziano che Cassirer aveva assunto nella filosofia della cultura di *Freiheit und Form*. Per questo, nel suo *Grenzen der Wirksamkeit des Staates* Humboldt avrebbe limitato al minimo indispensabile i compiti della politica, che non doveva interferire con queste «trame sottilissime» né promuovere qualsivoglia attività né soprattutto proporsi alcun compito educativo, confidando in assoluto nel «libero dispiegamento» dell'«armonia generale» di quelle «forze» individuali. Allo stato, «meccanismo» cui erano attribuiti limitatissimi doveri di salvaguardia materiale dei cittadini, Humboldt contrapponeva il vivace «organismo» della comunità degli individui che comunicavano e intrecciavano autonome relazioni intersoggettive perseguendo i propri fini specifici⁴⁷⁷.

Dal punto di vista del problema dello stato, con lo scritto del 1792 il pensiero politico humboldtiano sembrava aver quindi imboccato un vicolo cieco. Eppure Cassirer s'impegnava a mostrare come tutto ciò che in effetti si negava allo stato come forma politica, era riaffermato con importanti arricchimenti parlando della nazione come comunità armonica di soggetti umani. Si trattava certo di una forma impolitica di vita sociale, se la politica era

⁴⁷³ *FF*, p. 346; trad. it., p. 337, con il riferimento alla *Lettera di Wilhelm von Humboldt a Georg Foster*, 16. 08. 1791, in W. von Humboldt, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. C. Brandes, 7 Bde., Reimer, Berlin 1841-1852: Bd. 1, 1841, p. 292.

⁴⁷⁴ *FF*, pp. 346-347; trad. it., pp. 337-338.

⁴⁷⁵ *SB*, p. 239.

⁴⁷⁶ *FF*, p. 347; trad. it., pp. 338-339.

⁴⁷⁷ *Ivi*, p. 348; trad. it., pp. 339-340.

quella dello stato-macchina, ma faceva presagire i segnali di una possibile svolta perché, in fondo, non era che una riproposizione sul piano cosmopolitico della cultura nazionale di quella stessa soluzione data al problema del rapporto uno/molti al centro della elaborazione idealistica: nell'idea humboldtiana della nazione, infatti, si assisteva ad una «reciproca compenetrazione tra universale e concreto», perché la cultura nazionale era pensata herderianamente come «analogo della vita personale e individuale»⁴⁷⁸.

Se si teneva fermo quest'aspetto, non risultava più tortuosa la strada che conduceva dal *Grenzen der Wirksamkeit des Staates* alle più mature considerazioni della *Denkschrift über die deutsche Verfassung* del 1813, dove Humboldt aveva parlato di una sinergia tra nazione e stato, traghettando il filone individualistico a un nuovo equilibrio tra libertà personale e forma politica. L'occupazione napoleonica aveva mostrato come non fosse sufficiente una semplice coltivazione dei fini individuali, ma fosse necessario costruire un *medium* più solido per la sua oggettivazione: «solo una nazione forte verso l'esterno – per riprendere un'importante citazione humboldtiana presente in *Freiheit und Form* – può conservare in sé lo spirito a partire da cui ogni beneficio fluisce verso l'interno»⁴⁷⁹. In tal modo, anche un esponente di punta della «cultura estetica» era divenuto consapevole della funzione positiva che poteva avere la forma politica ai fini di quella realizzazione della libertà individuale cercata dall'umanesimo impolitico. Da questo punto di vista Cassirer poteva convergere con Meinecke, non a caso una delle fonti implicite di questa rilettura, anche se va tenuto presente come quest'apprezzamento per l'unità di nazione e stato non implicasse, come per altri intellettuali ed accademici tedeschi negli anni della Grande Guerra, la legittimazione delle mire egemoniche della Germania e, del resto, nei suoi appunti il *Vernunftpatriot* annotava un passaggio della *Denkschrift über den Deutschen Bund* del 1816 in cui Humboldt criticava l'idea che la Germania «diventasse uno stato annessionista»⁴⁸⁰.

Nelle *Grenzen der Wirksamkeit des Staates* del 1792 Humboldt aveva contrapposto gli «istituti della nazione (*Nationalanstalten*)» alle «istituzioni dello stato (*Staatseinrichtungen*)»: se quest'ultime erano forme politiche «imposte» agli individui dall'esterno come «comunità obbligate (*Zwangsgemeinschaft*)», le prime erano invece associazioni libere e spontanee, fluide e «leggere», che li riunivano per una «meta comune» senza ciò significasse rappresentare una volontà generale, un interesse pubblico, una personalità collettiva. Nella *Denkschrift über Preußens ständische Verfassung* del 1819, che risentiva di un esame più attento del sistema corporativo prussiano, Humboldt prendeva le mosse proprio da questi istituti sociali intermedi ed affidava ad essi il compito di ravvivare la costituzione dello stato attivando una sorta di contrappeso simmetrico: contro il rischio di meccanizzazione e burocratizzazione della forma dello stato doveva agire l'«organizzazione politica del popolo» costituita in quelle libere associazioni, mentre contro il rischio che queste ultime degenerassero in entità particolariste minando l'unità della forma politica lo stato si ergeva a garante supremo del loro sviluppo⁴⁸¹.

Nello Humboldt maturo le *Nationalanstalten* conservavano perciò il loro ruolo centrale, ma si erano altresì liberate da quella connotazione impolitica giovanile per «rappresentare»

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ W. von Humboldt, *Denkschrift über die deutsche Verfassung*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 17 Bde., Behr, Berlin 1903-1936: Abt. 2, *Politische Denkschriften*, hrsg. v. B. Gebhardt, Bd. 11, 1903, p. 97, menzionato in *FF*, p. 349; trad. it., p. 340. Per il riferimento cassireriano, cfr. F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., pp. 187-189.

⁴⁸⁰ Cfr. *SB*, p. 240, con il riferimento alla *Denkschrift über den Deutschen Bund*, in W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, cit., Abt. 2, *Politische Denkschriften*, cit., Bd. 13, 1904, p. 77, ripreso però verosimilmente da F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., p. 201.

⁴⁸¹ *FF*, p. 350; trad. it., p. 341. Rilevando l'attenzione del secondo Humboldt per il bilanciamento tra il principio di sovranità dello stato e il principio cooperativo della nazione, Cassirer aveva presenti le considerazioni di Gierke sulla connessione tra «associazioni nazionali» ed «il senso del diritto cooperativo tedesco» (cfr. *SB*, pp. 239-240, con i rimandi a O. von Gierke, *Johannes Althusius*, cit., pp. 258-263 e a Id., *Genossenschaftsrecht*, cit., Bd. IV, p. 411).

nell'«ambito della loro particolarità» il «fine generale dello stato»⁴⁸². L'individualismo humboldtiano era in tal modo confermato, ma inserito nel contesto del valore cosmico della individualità: quelle energie particolari e nazionali che, per il giovane Humboldt, alimentavano la vita dei singoli e le mobili aggregazioni costituite in vista della realizzazione della loro libertà personale, diventavano il nuovo contenuto della forma politica. Se il «baricentro» della riflessione di Humboldt si confermava «il concetto di forma e di energia spirituale», nello sviluppo del suo pensiero politico – concludeva Cassirer con un linguaggio in cui sembrano risuonare alcuni motivi della sua filosofia della cultura – la forma politica, come «espressione visibile» della libertà di ciascuna individualità nazionale, era stata «accolta» nella «cerchia delle energie spirituali e delle forze vitali originarie (*in den Kreis der geistigen Energien und der ursprünglichen Lebensmächte*)»⁴⁸³. Non più soltanto realtà storico-naturale, ma forma di espressione spirituale, lo stato diventava una potenza di cultura.

Alla luce di queste importanti attestazioni è senz'altro singolare che Cassirer, nel suo giudizio complessivo, ridimensionasse in modo sensibile il contributo humboldtiano allo sviluppo idealistico del problema dello stato. Humboldt aveva voluto «scorgere» nella «vita dello stato» sempre e soltanto «la vita delle idee» e perciò aveva assicurato il concetto solo dal punto di vista teoretico ed estetico, ma non era mai giunto a riconoscere né nella nazione né nello stato la realtà di un'idea pratica⁴⁸⁴. In aggiunta, egli era rimasto ancorato al filone individualistico, in cui il primato andava sempre alla interiorità e alla libertà rispetto alla forma politica, ed in tal senso, ancora in una lettera del 1826, egli aveva potuto scrivere che «anche nella vita degli stati l'importante è ciò che si riferisce alla attività, allo spirito e al sentimento dei singoli»⁴⁸⁵.

La sintesi di queste criticità era stata ben riassunta da Rudolf Haym in un passo che Cassirer riportava nei suoi appunti del 1915: nella «evoluzione» del pensiero politico di Humboldt si era passati «dalla libertà contro lo stato (*gegen*) alla libertà per lo stato (*für*) e nello stato (*in*)», ma non si era ancora giunti all'idea di una realizzazione della «libertà attraverso lo stato (*Freiheit durch den Staat*)»⁴⁸⁶. In definitiva Humboldt aveva certo svolto una significativa funzione storico-sistematica di «mediazione tra Kant ed Herder»⁴⁸⁷ e, più in generale, tra il filone filosofico-politico e quello dell'umanesimo impolitico, ma il suo «*pathos* della contemplazione estetica» non era sufficiente a promuovere quella più profonda riabilitazione idealistico-culturale del concetto di stato che per Cassirer, in ultima analisi, sarebbe giunta soltanto dal «*pathos* dell'agire etico» della filosofia di Fichte⁴⁸⁸.

⁴⁸² *FF*, p. 351; trad. it., p. 342.

⁴⁸³ *Ivi*, p. 353; trad. it., pp. 343-344.

⁴⁸⁴ *Ibid.* A tal riguardo Cassirer riprendeva quanto aveva osservato da Meinecke a proposito della persistenza di «una concezione non statale dello stato» in Humboldt (cfr. *SB*, p. 240 e n. 10, con il rimando a F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., p. 205).

⁴⁸⁵ Si tratta della *Lettera di Wilhelm von Humboldt a Charlotte Diede*, 09. 05. 1826, in W. von Humboldt, *Briefe an eine Freundin*, hrsg. v. A. Leitzmann, 2 Bde., Insel Verlag, Leipzig 1909-1910: Bd. 1, p. 247, menzionata in *FF*, p. 354; trad. it., p. 344.

⁴⁸⁶ *SB*, p. 239, con il riferimento a R. Haym, *Wilhelm von Humboldt*, cit., p. 265. Cassirer riportava ampi passaggi dalla monografia di Haym anche in *SBM*, ff. 27r-29r, 38r/v.

⁴⁸⁷ Questa espressione si legge a margine del manoscritto di *DISP*, p. 21, n. F, anche se nella conferenza del 1916 il pensiero politico humboldtiano non era preso in esame. L'annotazione si riferiva probabilmente ad uno spunto preparato in vista dell'esposizione orale, come testimonia un resoconto dell'epoca in cui tra gli autori menzionati da Cassirer figura in effetti anche Humboldt (cfr. *Bericht über Ernst Cassirers Vorlesung "Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem"*, «Der Gemeindebote. Beilage zur "Allgemeinen Zeitung des Judentums"», 80, 13 (31. März 1916), ora in *ECN* 9, pp. 277-278).

⁴⁸⁸ *FF*, p. 354; trad. it., p. 344. Sulla convergenza tra Meinecke e Cassirer circa i limiti del pensiero politico di Humboldt rispetto a quello di Fichte, cfr. M. Ferrari, *Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., p. 56 e n. 41.

3.2.4 Con le riflessioni su Fichte le indagini filosofico-politiche cassireriane di *Freiheit und Form* raggiungevano il loro culmine, e non a caso all'autore dei *Discorsi alla nazione tedesca* era dedicato un intero capitolo della trattazione del problema dello stato, il più difficile e delicato. Come già accaduto con Lutero, Federico il Grande e Kant, Cassirer considerava una delle figure più discusse ed evocate dagli intellettuali ed accademici tedeschi negli anni della Grande Guerra, il Fichte simbolo della forza spirituale e dell'ambizione politica del germanesimo in tempi difficili⁴⁸⁹. Ancora una volta, però, egli non intendeva mettere da parte un testimone scomodo, ma ridefinire le coordinate della sua immagine ed apprezzarne il contributo a quello sviluppo filosofico-culturale che si sforzava di esibire attraversando gli snodi principali della *deutsche Geistesgeschichte*. In tal senso, il Fichte cassireriano era certamente caratterizzato come il pensatore tedesco più vicino «ai problemi della vita dello stato» e più coinvolto intellettualmente «nelle questioni del presente politico», ma era soprattutto «il cittadino e filosofo della cultura (*Philosoph und Bürger der Kultur*)»⁴⁹⁰.

Come per le tappe precedenti, così l'elaborazione politica di Fichte doveva esser colta come una delle direzioni del suo sistema filosofico, studiando il rapporto di «interazione» indissolubile tra «dottrina della scienza» e «dottrina dello stato», seguendo cioè come l'evoluzione della prospettiva logica sollecitasse quella della concezione politica e viceversa⁴⁹¹. In particolare, Cassirer suddivideva questa articolazione in quattro fasi, ciascuna con il suo ruolo storico-sistematico in vista di una progressiva trasformazione idealistica del concetto di stato in realtà etico-normativa e forma culturale, recependo verosimilmente lo schema suggerito da Gierke nel suo *Genossenschaftsrecht*. Il giurista aveva infatti ravvisato in Fichte una schizofrenica oscillazione tra «individualismo» e «assolutismo sociale», tipica del giusnaturalismo, e in una nota si era soffermato sulle diverse «mutazioni» avvenute nel corso della sua produzione: dagli scritti successivi alla rivoluzione francese alle indagini sul diritto naturale, dallo «stato commerciale chiuso» fino alle lezioni di filosofia del diritto a ridosso della prima decade dell'Ottocento⁴⁹².

Anche Cassirer esaminava, in primo luogo, i *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution* del 1793, dove Fichte aveva proposto una prima deduzione della forma giuridica partendo dal concetto di libertà, «il primo presupposto della sua filosofia teoretica». In tal modo, Cassirer intendeva riconoscere già in quest'opera giovanile i due motivi conduttori del problema della libertà e dello stato, sebbene il limite di questa fase fosse l'assunzione del «punto di vista del giusnaturalismo astratto», come egli lo definiva nei suoi appunti⁴⁹³. La dimostrazione fichtiana partiva dal basilare e irrevocabile «diritto all'io (*Recht zum Ich*)» come persona morale autonoma, che costituiva «la pura e incondizionata esigenza del dover-essere (*Forderung des Sollens*)» e l'«archetipo» per ogni attività nel «mondo sensibile», dal momento che in «ogni agire etico (*ethisches Wirken*)» si «imprimeva» una «forma spirituale» al «mondo mutevole e modificabile» dei fenomeni⁴⁹⁴. Questa idealizzazione del concetto di azione era per Cassirer un primo significativo risultato della riflessione fichtiana: visto che l'ideale pratico non è qualcosa di astratto ed avulso dalla realtà, ma è invece qualcosa di normativo per la vita, l'agire non è soltanto un partecipare alla successione meccanica dell'accadere naturale, ma in senso proprio apre lo spazio in cui il soggetto interviene nella realtà conferendole una forma in una molteplicità di livelli in virtù di quell'esigenza di autonomia.

⁴⁸⁹ Per un accenno al fenomeno storico-culturale della *Fichte-Renaissance*, cfr. *supra*, parte 3, n. 157.

⁴⁹⁰ *FF*, pp. 354-355; trad. it., pp. 344-345. Ferrari ricordava come l'immagine cassireriana di un «Fichte "progressista"» si radicesse nel «socialismo di impronta neokantiana», «da Lange a Cohen, da Natorp (soprattutto Natorp) sino a Max Adler» (cfr. *Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., pp. 57-58 e n. 49).

⁴⁹¹ *FF*, p. 355; trad. it., p. 345.

⁴⁹² O. von Gierke, *Genossenschaftsrecht*, cit., Bd. IV, p. 410 e n. 118.

⁴⁹³ Cfr. *SB*, p. 240 e nn. 12, 13; 241 e nn. 1, 2, 3.

⁴⁹⁴ *FF*, p. 356; trad. it., p. 346.

Più delicato era il passaggio dalla deduzione della personalità morale a quella del diritto di società: nel primo caso erano in gioco l'unità "noumenica" dell'umanità, che era presente come l'identica legge morale in ciascun soggetto e formava in effetti un'unica volontà universale, mentre nel secondo erano in gioco un insieme "fenomenico" di persone giuridiche ed una conseguente pluralità di volontà particolari che doveva essere regolata per mezzo di un contratto. Per Cassirer, Fichte aveva confinato la fondazione dello stato proprio all'interno di questo secondo ambito, allineandosi alla tradizione giusnaturalista e conservandone all'inizio tutti i limiti. Sebbene nei *Beiträge* fosse recepita la tesi kantiana del contratto come «principio metodico di valutazione»⁴⁹⁵, Fichte aveva sostenuto che l'individuo è nello stato solo in virtù di una adesione volontaristica e che perciò poteva sciogliere il legame associativo in ogni momento: lo stato era il frutto del puro «arbitrio della soggettività» – scriveva Cassirer nei suoi appunti riprendendo Bluntschli – e restava così in balia delle sue risoluzioni contingenti⁴⁹⁶.

Dal concetto idealistico di agire morale non era perciò scaturita una idealizzazione dello stato né più in generale dei rapporti giuridico-politici, la cui sfera non era quella della libertà, della legge morale e della volontà buona, ma rimaneva quella dell'arbitrio dei singoli che si aggregano e si disaggregano in modo accidentale. Per Cassirer era solo nella seconda fase, segnata dalla *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* del 1796, che si poteva osservare una trasformazione idealistica del diritto, promossa dalla trasposizione alla concettualità del giusnaturalismo dei capisaldi della dottrina della scienza. In particolare, alla visione "dogmatica" del mondo per cui la realtà è una pluralità di oggetti dati, Fichte aveva contrapposto il punto di vista dell'idealismo, secondo cui «l'essere non è altro che l'espressione della necessità di determinati atti fondamentali del pensiero». L'oggetto si produce nella progressiva ed infinita limitazione «della libera intelligenza nei suoi atti (*Tathandlungen*)», non è quindi «fondamento assoluto» del limite posto dall'io, ma è «il limite stesso (*Schranke*) in quanto intuito in forma oggettiva». Partendo da simili premesse, in Fichte il diritto non era più solo il risultato dell'aggregazione di soggetti preesistenti in virtù del contratto, come postulava il dogmatismo storico-genetico di un certo giusnaturalismo, ma era «ciò in cui si esprime e si costituisce per l'io la necessità della posizione di altri soggetti». Come il compito della *Wissenschaftslehre* era dedurre il «non-io nel senso dell'oggetto fisico-materiale» per rendere conto della realtà, così quello della *Rechtslehre* – osservava Cassirer – era dedurre il «non-io giuridico nella forma della persona, nella forma del "tu" o dell'"egli"», esibendo la possibilità della realtà etico-politica e del «rapporto giuridico (*Rechtsverhältnis*)» a partire dalla correlazione originaria e indissolubile tra il soggetto morale ed il suo altro⁴⁹⁷.

In questa rilettura cassireriana del pensiero di Fichte lo snodo cruciale della deduzione giuridica era quello della congiunzione tra il momento della spontanea autodeterminazione della volontà, il lato dell'io e della libertà, ed il momento della determinazione e limitazione di questa stessa volontà, il lato del non-io e della forma, in quanto l'iniziale contraddizione in cui essi si trovavano era superata identificando alla base della loro apparente estraneità l'unità di una correlazione originaria: il «momento della limitazione» doveva essere «pensato» come già da sempre «appartenente alla sfera della libertà» ed entrambi i lati dovevano perciò essere riconosciuti solo come due gradi diversi di una comune e originaria «attività libera» che si realizza dando a se stessa la propria forma⁴⁹⁸. Se l'oggetto non era inteso più come un dato o un fatto, ma come un atto costante ed inconcludibile del soggetto,

⁴⁹⁵ *Ivi*, p. 357; trad. it., p. 346.

⁴⁹⁶ *SB*, p. 240, con il riferimento a J. C. Bluntschli, *Geschichte der neueren Staatswissenschaft*, cit., pp. 395-399, 434. Sul problema della «risolvibilità» del contratto Cassirer menzionava invece O. von Gierke, *Johannes Althusius*, cit., p. 119.

⁴⁹⁷ *FF*, p. 358; trad. it., pp. 347-348.

⁴⁹⁸ *Ivi*, p. 359; trad. it., pp. 348-349.

io e non-io erano soltanto i poli di una infinita produzione correlativa del rapporto soggetto-oggettivo.

Dalla traduzione di questo schema logico al problema giuridico derivava il fatto che, per definizione, la realizzazione di ciascun soggetto morale richiedeva come suo corrispettivo una pluralità di soggetti, che insomma la realizzazione della libertà e della auto-limitazione di un certo soggetto abbisognasse di incontrare la sua forma, il suo limite, «nella possibilità della libertà» dell'altro. Anche qui, dunque, l'io e il non-io dell'etica, cioè l'«io» e il «tu», non erano più dei «dati», ma costituivano i poli di una correlazione che costituiva il contenuto del concetto idealistico di diritto, ossia l'idea di una comunità originaria dei soggetti morali come «regno dei fini». Il rapporto giuridico-associativo non era il frutto della aggregazione di diversi soggetti preesistenti come atomi irrelati, non era più un «fatto», ma era la manifestazione del «riconoscimento del valore necessario di una norma di diritto (*notwendige Geltung einer Rechtsnorm*)», cioè l'espressione di quella necessaria «correlazione» originaria, in virtù di cui la libertà dei soggetti si realizza in modo inconcludibile nella posizione simmetrica di una forma⁴⁹⁹. Ciò implicava di nuovo quel caratteristico sdoppiamento dei punti di vista promosso dall'idealismo politico e su cui più volte Cassirer aveva già richiamato l'attenzione, visto che anche in Fichte il rapporto etico-giuridico idealizzato doveva precedere ogni rapporto sociale concreto, mentre la comunità dei soggetti morali diventava la regola per la produzione dei rapporti effettivi di una società concreta.

A dispetto di questi importanti risultati, Cassirer osservava però come la «deduzione del diritto come fondamentale concetto costitutivo dell'essere etico-spirituale» conseguita nel *Naturrecht* non fosse del tutto «trasponibile al concetto di stato»⁵⁰⁰. L'idealizzazione dell'agire e del diritto lasciava ancora fuori un elemento decisivo, vale a dire la coazione e la costrizione (*Zwang*) come tratto specifico del potere politico (*Macht*), perché giudicato di natura estranea ai puri rapporti etico-giuridici e dovuto piuttosto alla imperfezione della realtà fattuale. In questa criticità Cassirer rilevava una riproposizione di quel motivo individualistico anti-statale, per cui la forma politica era un insopprimibile residuo naturalistico della vita sociale, come mettevano in evidenza le *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, di poco precedenti, dove Fichte aveva affermato che «lo scopo di ogni governo era di rendere inutile il governo»⁵⁰¹. Concependo lo stato esclusivamente come la «garanzia esteriore per l'applicazione del diritto», tra il 1794 e il 1796 Fichte era ancora un pensatore impolitico, che alla politica come regno della strumentalità contrapponeva la cultura come spazio di realizzazione di quei fini etico-giuridici. Per Cassirer finché non era risolto questo ultimo contrasto tra esteriorità dello stato e interiorità della libertà, tra una vita impolitica nelle forme culturali della morale e del diritto e una vita politica nella forma naturale dello stato, non si poteva parlare di una trasformazione idealistica del suo concetto. A differenza però delle grandi figure dell'umanesimo tedesco e dello stesso Humboldt, Fichte aveva compiuto quest'ultimo passo, ed era stato non solo «un pensatore impolitico e sovrapolitico (*un- und überpolitischer Denker*)», ma anche «un pensatore politico (*politischer Denker*) di primo rango», come scriveva Meinecke in un passo trascritto da Cassirer nei suoi appunti⁵⁰².

⁴⁹⁹ *Ibid.*

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., Bd. IV, p. 306, menzionato in *FF*, p. 360; trad. it., p. 349.

⁵⁰² F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., pp. 333-334 (menzionato in *SB*, p. 241 e n. 6). Con Cassirer c'era però solo una convergenza parziale, in quanto in *Weltbürgertum und Nationalstaat* l'apprezzamento non comportava una riabilitazione del pensiero fichtiano, che non aveva concepito in modo positivo la politica come *Realpolitik* e all'occorrenza *Machtpolitik* (ivi, pp. 111-112), mentre in *Freiheit und Form* l'approdo fichtiano ad una *Kulturpolitik* era il momento più significativo della storia del problema dello stato nella tradizione tedesca.

In quest'ottica, Cassirer individuava già nel *Naturrecht* i primi indizi di una inversione di tendenza rispetto alle *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Anche se permaneva la frattura tra fini e mezzi ed il contrasto tra cultura e stato, nello scritto del 1796 Fichte aveva attribuito alla politica una funzione non esclusivamente strumentale, avvicinandosi agli esiti cui sarebbe pervenuto il secondo Humboldt: pur essendo una «organizzazione naturale (*Naturveranstaltung*)», lo stato aveva una funzione positiva perché eliminava la frantumazione dei rapporti concreti tra gli uomini e li teneva insieme in una totalità. Lo stato non poteva certo rappresentare in nessun modo l'essenza del loro rapporto associativo, ossia quella originaria correlazione etico-giuridica secondo fini di ragione e di umanità, ma cercava almeno di essere «il suo simbolo vivente», «la sua corrispondente manifestazione storica e sensibile»⁵⁰³. La differenza rispetto al 1794 era che la forma politica non era più del tutto estrinseca e disgiunta rispetto alla realizzazione della libertà personale, ma si proponeva come “supporto” di una dinamica rappresentativa, la cui condizione era, per l'appunto, l'esistenza di un elemento omogeneo in entrambi i momenti. Il pensiero politico fichtiano successivo era in fondo nient'altro che la ricerca, la fondazione e l'approfondimento di questa considerazione “simbolica” della politica, il cui esito finale era una riabilitazione complessiva del suo concetto idealistico: allo stato come «istituzione naturale» si doveva sovrapporre quello “stato spirituale” pensato dall'idealismo come realizzazione dei fini di cultura.

Cassirer ravvisava i primi sintomi di questa nuova fase del pensiero politico di Fichte in uno dei suoi scritti più controversi, *Der geschlossene Handelsstaat* del 1801, dove nella trattazione dei «compiti sociali» dello stato egli aveva parlato della sua funzione di realizzare la giustizia sociale «“dando ad ognuno il suo”»⁵⁰⁴. Già nella conferenza del 1916, come si è visto, Cassirer aveva messo in connessione Leibniz con Fichte grazie al ruolo dirimente giocato dalla “educazione nazionale” nei loro sistemi. Se si rammentano in aggiunta le pagine del *Leibniz' System* sulla fondazione della asimmetria pedagogica e della proprietà, non stupisce più di tanto che in *Freiheit und Form*, per illustrare la svolta idealistica del pensiero politico di Fichte, si considerasse proprio il diverso significato assunto dal rapporto proprietario nel suo socialismo idealistico. In continuità con le vedute del 1902, che si nutrivano indirettamente del dibattito sul socialismo neokantiano, Cassirer osservava come il diritto di proprietà non si riferisse al semplice possesso di cose, ma era inteso in senso dinamico come «diritto ad agire» per possederle: l'oggetto è “di” qualcuno «solo in senso mediato», fintanto che si «possiede il diritto ad accoglierlo nella sfera della propria attività, come pure il diritto di escludere tutti gli altri soggetti giuridici dall'agire su di esso». Da questo punto di vista, lo stato non poteva più essere concepito come una realtà sostanziale messa a salvaguardia di beni acquisiti una volta per tutte, perché difendere la proprietà significava soltanto promuovere una più efficiente «divisione e organizzazione del lavoro»⁵⁰⁵.

Richiamando un'immagine di sapore messianico e coheniano già presente nel *Leibniz' System*, Cassirer paragonava questo stato socialista fichtiano al concetto “eticizzato” di Dio:

⁵⁰³ *FF*, p. 360; trad. it., p. 349.

⁵⁰⁴ *Ivi*, p. 361; trad. it., p. 350, con il riferimento alle parole di J. G. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., Bd. III, p. 399. Per la letteratura su Fichte Cassirer in *Freiheit und Form* rimandava in nota, oltre al già menzionato volume di Marianne Weber, anche al saggio di G. Schmoller, *Johann Gottlieb Fichte. Eine Studie aus dem Gebiete der Ethik und der Nationalökonomie* (1864-1865¹), in Id., *Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften*, Duncker & Humblot, Leipzig 1888, pp. 28-101, mentre negli appunti si trovano riferimenti ai lavori di F. Lassalle, *Die Philosophie Fichte's und die Bedeutung des Deutschen Volksgeistes. Festrede gehalten bei der am 19. Mai 1862 von der Philosophischen Gesellschaft und dem Wissenschaftlichen Kunstverein im Arnimschen Saale veranstalteten Fichtefeier*, Jansen, Berlin 1862 e di W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*, Reuther & Reichard, Berlin 1902, (cfr. *FF*, p. 361, n. 71; trad. it., p. 350, n. 58; *SB*, pp. 240, n. 11, 241, n. 3; *SBM*, f. 1v).

⁵⁰⁵ *FF*, p. 361; trad. it., p. 350.

come quest'ultimo non era più inteso in modo quietistico come garante di un ordine sostanziale e predeterminato della natura e della storia, ma era invece solo il postulato della «certezza della progressiva formazione del regno della ragione», così lo stato social-ideale non era il custode o l'amministratore dell'essere socio-politico, ma ogni suo intervento doveva sempre essere orientato all'inconcludibile «compito» di «rappresentare all'interno dell'esperienza l'idea pura della libertà (*den reinen Gedanken der Freiheit innerhalb der Erfahrung zur Darstellung zu bringen*)»⁵⁰⁶. Si trattava cioè dell'idea di uno stato messo al servizio della «cultura» come «fine del genere umano» – Cassirer richiama le parole dei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* del 1804-1805 – il quale sembrava non più ridotto ad una esclusiva connotazione naturalistica, ma essere diventato piuttosto un «concetto invisibile», la cui realtà era soltanto quella del «costante rapporto tra gli individui» che si realizza nel loro «lavoro»⁵⁰⁷.

L'evoluzione della concezione politica di Fichte non era però secondo Cassirer affatto conclusa, ma incontrava un'aporia apparentemente insuperabile, la cui analisi in un certo senso getta una luce retrospettiva su tutte le considerazioni politiche svolte sino a quel momento in *Freiheit und Form*. Nel seguire le metamorfosi del problema del contrasto e della conciliazione tra nazione e stato, cultura impolitica e forma politica, Cassirer aveva indicato la direzione politica di quella antitesi tra libertà e forma che caratterizzava la cultura tedesca moderna in tutte le sue figure e in tutti i suoi ambiti. Con il socialismo di Fichte quel contrasto era stato risolto solo al prezzo di essere «incorporato» nello stesso concetto di stato, che però in tal modo sembrava recare in se stesso una nuova e più insidiosa «contraddizione»: sebbene il potere politico fosse stato eticizzato in quanto il suo fine esclusivo era diventato «elevare» ciascun cittadino «alla libertà», rimaneva il fatto che gli strumenti impiegati erano estranei a tal proposito e rischiavano ogni volta di metterne a repentaglio la realizzazione. Per Cassirer non si trattava più soltanto di un problema «quantitativo», cioè di minimizzare l'elemento naturalistico della *Macht* o dello *Zwang* ancorandolo più saldamente ai fini etici e di cultura, ma invece della messa in rilievo di un nuovo e più cruciale problema «qualitativo»: l'idea che «dalla costrizione debba scaturire la determinazione alla libertà» sembra contraddire il principio stesso dell'idealismo fichtiano, secondo cui lo spirito nella sua spontaneità originaria si auto-determina nella correlazione con l'altro e realizza in tal modo la sua libertà⁵⁰⁸. Come conciliare l'insopprimibile «eteronomia» della vita politica con l'«autonomia» richiesta al soggetto etico dalla sua volontà pura, come spiegare il fatto che si entrava nello stato «per amore della libertà» e si finiva con il suo doveroso «annientamento» politico, erano gli interrogativi di fondo che animavano, secondo Cassirer, l'ultima fase della elaborazione fichtiana, con le lezioni di filosofia del diritto tenute a Berlino nel 1812-1814. Ma la via d'uscita era offerta, ancora una volta, da un caratteristico sdoppiamento della concettualità politica: da un lato – e si menzionavano i corsi su *Das System der Rechtslehre* – lo stato era una «istituzione assolutamente vincolante e coercitiva», giacché la «violenza naturale» della *Macht* era ineliminabile; d'altro lato, però, questo elemento poteva essere giustificato «solo» se si ammetteva che la sua funzione era «di assicurare la massima libertà di tutti e la massima indipendenza di tutti» proprio «nei suoi stessi confronti»⁵⁰⁹.

Era senz'altro una conseguenza paradossale, e la ricostruzione cassireriana doveva muoversi insieme a Fichte sul terreno della dialettica: il vero fine, «il fine della eticità», «poteva essere promosso attraverso un mezzo esteriore e sensibile solo fino al punto in cui

⁵⁰⁶ *Ivi*, p. 362; trad. it., p. 351.

⁵⁰⁷ J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, dargestellt in Vorlesungen, gehalten zu Berlin im Jahre 1804-1805*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. VII, p. 144-148, menzionato in *FF*, p. 362; trad. it., p. 351.

⁵⁰⁸ *FF*, p. 363; trad. it., p. 352.

⁵⁰⁹ J. G. Fichte, *Das System der Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, in Id., *Wissenschaftslehre und das System der Rechtslehre. Vorgetragen an der Universität zu Berlin in den Jahren 1804, 1812 und 1813*, in Id., *Nachgelassene Werke*, hrsg. v. I. H. Fichte, Marcus, 3 Bde., Bonn 1834-1835: Bd. II, pp. 536-539, menzionato in *FF*, p. 364; trad. it., p. 352.

tutti pervenivano alla libertà di porsi un fine etico». L'esercizio del potere doveva essere funzionale a sancire la propria irrilevanza e a rendersi superfluo, e non è un caso che l'esemplificazione di questo nesso fosse offerta proprio da quella forma di «educazione alla libertà» che era «condizione» di possibilità per una realtà statale e giuridica legittima. Si trattava di un elemento a tal punto dirimente da permettere di distinguere la fondazione naturalistica dalla fondazione idealistica dello stato, da cui in particolare potevano originarsi in un caso «istituzioni per la formazione alla libertà (*Bildungsanstalten zur Freiheit*)» di «porsi da se stessi concetti che vanno oltre lo stato», oppure nell'altro semplici «istituti per l'addestramento (*Anstalten zur Dressur*)» ad essere «strumenti di una volontà estranea»⁵¹⁰. Per l'idealismo di Fichte lo stato aveva il compito di creare lo spazio per la realizzazione di una cultura in cui esso stesso fosse superfluo: «la forma dello stato (*Form des Staates*) – concludeva Cassirer – doveva esser tale da innalzare l'individuo alla libertà andando al di là e oltre se stesso come stato»⁵¹¹.

In *Freiheit und Form* questa soluzione fichtiana del 1812-1814 era definita «l'ultima e più alta conciliazione» tra l'idea di stato e l'idea della libertà, che riconosceva l'essenziale intreccio tra politica, cultura e educazione nazionale: il «vero» stato – si legge – è «solo quello che è ancora in grado di rinviare oltre se stesso ed oltre i confini della sfera statale»⁵¹². Anche nel 1794 Fichte aveva sostenuto che «lo scopo di ogni governo era di rendere inutile il governo»⁵¹³, ed in effetti l'elemento comune al fondo dei diversi sviluppi era quello della esteriorità di ogni forma di coazione e di potere politico. Cassirer cercava però di mostrare come nell'evoluzione del pensiero politico fichtiano anche la *Macht* dovesse essere riconosciuta come una forza spirituale, e che quella dimensione naturalistica e sostanziale poteva assumere una nuova funzione qualora fosse adeguatamente «eticizzata»⁵¹⁴. Da questo punto di vista, se nel 1794 lo stato doveva eliminare se stesso come semplice aggregato storico-empirico e scomparire, lasciando emergere un regno impolitico della cultura del tutto emancipato dalla sfera politica, nel 1812-1814 non era più in gioco l'annullamento, né la negazione della costituzione dello stato, ma invece solo il suo costante oltrepassamento e la sua instancabile problematizzazione, in cui il costituente naturalistico della sua autorità era trasformato in semplice supporto grazie a cui i fini di cultura trovavano una loro oggettivazione. Ci si affrancava così dalla costrizione del segno della costituzione politica, pur non potendo rinunciare ad un sostegno concreto per rappresentare e realizzare il suo puro significato etico-culturale. Con Fichte si assisteva in tal modo, secondo Cassirer, al «vero compimento del concetto di stato dell'idealismo tedesco»⁵¹⁵, la cui realtà non era più quella di un «essere», ma di un «dover-essere» in modo conforme alla sua concezione del «vero agire», che in fondo era il modello per la realtà naturale e storico-spirituale, vale a dire quella disposizione al costante oltrepassamento del dato, quel «tendere oltre ogni limite empirico e cercare di toglierlo in un nuovo inizio»⁵¹⁶.

Sebbene lo sviluppo storico-sistematico del problema dello stato conseguisse con Fichte il proprio massimo relativo, l'indagine cassireriana non era affatto terminata, e ciò era indicativo dello suo stile caratteristico. Non si trattava di far convergere una molteplicità di figure verso un termine ultimo che dal punto di vista storico chiudesse la successione, come

⁵¹⁰ *FF*, p. 364; trad. it., p. 352, con il riferimento a J. G. Fichte, *Das System der Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, cit., pp. 541-542.

⁵¹¹ *FF*, p. 364; trad. it., p. 353.

⁵¹² *Ivi*, p. 366; trad. it., p. 354.

⁵¹³ J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, cit., in Id., *Sämtliche Werke*, cit., Bd. IV, p. 306.

⁵¹⁴ Anche Meinecke aveva sottolineato come in Fichte «la *pleonexia* dello stato» fosse «eticizzata (*versittlicht*)» perché al suo centro era posto «l'interesse della comunità vivente del popolo», sebbene lo storico restituisse nel complesso un'immagine critica del pensiero fichtiano, in cui «l'elemento impolitico» ribadiva sempre «il suo primato su quello politico» (cfr. *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., pp. 101-105).

⁵¹⁵ *FF*, p. 354; trad. it., p. 344.

⁵¹⁶ *Ivi*, p. 366; trad. it., p. 354.

ad esempio Fichte o prima di lui Kant e Leibniz, perché per definizione un simile caso era escluso e nella storicizzazione delle forme di legalità ogni volta considerate erano sempre possibili ricadute o approfondimenti, involuzioni o ulteriori sviluppi. Del resto, Cassirer ricordava come storicamente il pensiero politico di Fichte non inaugurasse una temperie di conquiste sicure per l'idealismo filosofico-politico, ma fosse stato seguito da una stagione di "decadenza" – così almeno era rappresentata in *Freiheit und Form* – all'insegna delle dottrine del romanticismo politico.

In questo contesto, Cassirer esaminava anzitutto la filosofia di Schelling, che sebbene non avesse avuto al suo «centro» il problema politico, esprimeva in modo icastico lo «spirito romantico»⁵¹⁷ ed aveva gettato le basi, dal punto di vista storico, per l'elaborazione filosofico-politica di studiosi e giuristi come Adam Müller, Friedrich Carl von Savigny e Georg Friedrich Puchta. Al di là della tradizionale successione da Fichte a Schelling, Cassirer intendeva in tal modo prendere posizione nel dibattito sul problema dell'influsso della riflessione schellinghiana sul romanticismo giuridico-politico, come testimonia il precipitato dello studio ad ampio spettro della letteratura sull'argomento presente negli appunti del 1915, di cui però nella stesura finale di *Freiheit und Form* è rimasta solo una minima traccia⁵¹⁸. Parlando dell'influsso sortito dal sistema schellinghiano sulla giurisprudenza romantica e sulle «vedute nazional-conservatrici»⁵¹⁹, egli convergeva in particolare con le posizioni di Meinecke e Bluntschli, Stahl e Haym, senza contare che l'insolito spazio dedicato alla dottrina di Adam Müller risentiva senz'altro della riscoperta di quest'autore avvenuta nelle pagine di *Weltbürgertum und Nationalstaat*⁵²⁰.

L'indagine cassireriana del pensiero fichtiano si era conclusa con la caratterizzazione della forma politica come «corpo» per la realizzazione della libertà e della cultura. Poiché la sua coordinata temporale non era però né quella del «passato» né quella del «presente empirico» ma invece soltanto quella del «futuro», la «vera realtà» dello stato per l'idealismo fichtiano era quella del «compito infinito del dover-essere», che era attuato con l'educazione al superamento di ogni condizionamento naturale, incluso quello della stessa coazione statale. In prima istanza, secondo Cassirer si poteva ravvisare tra Fichte e Schelling un'apparente identità di vedute, giacché entrambi dividevano il «principio fondamentale dell'idealismo», vale a dire il «primato del fare sull'essere (*Vorrang des Tuns vor dem Sein*)», il compito di risalire «dal prodotto finito (*fertiges Produkt*)» alla «produttività creatrice e formatrice (*schaffende und gestaltende Produktivität*)». A dispetto di questa intuizione comune, nella cui definizione cassireriana ritornavano alcuni motivi della impostazione marburghese, i due filosofi si erano mossi su strade diametralmente opposte, perché opposto era il modello con cui avevano concepito quella «produttività», come

⁵¹⁷ *Ivi*, p. 371; trad. it., p. 358.

⁵¹⁸ Cfr. *SB*, pp. 236 e nn. 9-12, 241 e nn. 7-14, con i riferimenti sul romanticismo politico ai lavori di S. Brie, *Der Volkgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule*, «Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie», 2 (1908), pp. 1-10, 179-202; K. Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. Kritische Abhandlungen*, Bd. 1, *Einleitung. Erste Abhandlung. Das Naturrecht der Gegenwart*, Duncker & Humblot, Leipzig 1892; K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. VII, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Winter, Heidelberg 1899²; O. Walzel, *Deutsche Romantik. Eine Skizze*, Teubner, Leipzig 1912³; A. Poetzsch, *Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung*, Voigtländer, Leipzig 1907; E. Kircher, *Philosophie der Romantik*, aus dem Nachlass hrsg. v. M. Susman u. H. Simon, Diederichs, Jena 1906; M. Joachimi, *Die Weltanschauung der deutschen Romantik*, Diederichs, Jena/Leipzig 1905; R. von Stintzing, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. Neuere Zeit*, «Geschichte der Wissenschaften in Deutschland», hrsg. durch d. Hist. Komm. b. d. König. Akad. d. Wiss., Bd. 18, Oldenbourg, München/Leipzig 1880; R. von Ihering, *Kampf ums Recht*, Manz, Wien 1877⁵, oltre ai già menzionati lavori di Bluntschli, Meinecke, Haym e Stahl.

⁵¹⁹ Cfr. *SB*, p. 241 e n. 14, con il riferimento a F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., p. 253. Il termine denominava le concezioni del *Kreis* vicino al re Federico Guglielmo IV di Prussia, elaborate in particolare dal politico conservatore Ludwig von Gerlach.

⁵²⁰ In un'annotazione Meinecke riferiva del «vivace interesse» sollevato dalle sue indagini su Adam Müller, rivendicando in qualche misura la sua riscoperta ma prendendo anche le distanze dalla «sopravalutazione» del suo pensiero politico (cfr. *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., p. 129, n. 2).

mostrava la nota filosofia dell'identità schellinghiana, in cui l'essenza dell'assoluto era colta come l'indifferenza degli opposti e, di conseguenza, era eliminata la differenza tra forma e libertà, tra natura e storia, se la natura era divenuta storia dello spirito e la storia una manifestazione spirituale della natura⁵²¹.

Le nuove coordinate "metafisiche" del sistema schellinghiano condizionavano il modo di concepire il rapporto uno/molti, con evidenti conseguenze sul problema politico. Formalmente il punto di vista dell'idealismo era conservato: la totalità non era pensata come il risultato dell'aggregazione delle parti, ma le doveva «precedere». D'altra parte, però, nel contesto dell'"indifferenza" tra soggettività e oggettività, quella stessa totalità era pensata come «una potenza auto-sussistente che dominava e formava dall'interno le parti»⁵²². In una parola, secondo Cassirer, la filosofia schellinghiana risostanzializzava il concetto, riproponendo una forma dogmatica di unilateralità analoga a quella che presupponeva l'esistenza di sostanze individuali atomiche. Partendo da queste premesse, Schelling aveva condotto un attacco frontale al giusnaturalismo, trasponendo l'istanza di un organicismo sostanziale alla sfera dei rapporti politici: lo «stato» non era in nessun modo «un contratto» – come si legge negli appunti cassireriani del 1915 – perché l'idea di una convergenza tra individualità rimandava soltanto a una forma di intelligenza meccanica e aggregativa⁵²³; al contrario, lo stato si doveva porre dinanzi alle volontà dei singoli come «una potenza della natura (*Naturmacht*) che sussiste in se stessa e si fonda soltanto su se stessa»⁵²⁴.

In quest'ottica, Cassirer rilevava come Schelling avesse percorso un cammino in controtendenza rispetto a quella idealizzazione dello stato ricercata da Fichte, finendo per promuovere una nuova naturalizzazione e paradossale materializzazione del concetto. Lo stato non era più pensato come un puro compito etico-normativo, ma descriveva la presenza di una sostanza assoluta, ed in tal senso a quella "invisibilità" della forma politica in cui si era riconosciuto il pensiero fichtiano Cassirer contrapponeva la tesi schellinghiana per cui lo stato era «manifestazione perfetta e compiuta dell'armonia tra necessità e libertà» oppure, richiamando le stesse parole delle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* del 1803, «un'immagine immediata e visibile della vita assoluta»⁵²⁵.

E' molto importate ricordare come, in appendice a queste considerazioni, Cassirer prendesse insolitamente la parola mettendo in luce con severità tutte le debolezze della prospettiva logica e politica avanzata dal romanticismo, che si riassume nel tentativo di «passare» dalla «sfera del "concetto" (*Begriff*)» a quella della «immediatezza del "vivere" (*Leben*)», come egli sottolineava a margine di un passo di Müller, che negli *Elemente der Staatskunst* del 1809 aveva scritto di come la scienza non debba essere «soltanto conosciuta (*erkannt*) e imparata (*erlernt*), ma anche essere vissuta (*erlebt*)»⁵²⁶. Si trattava di obiezioni che anticipavano quelle mosse negli anni Venti alla *Lebensphilosophie* e che sarebbero ritornate negli anni Quaranta nelle pagine sulla «filosofia dell'illuminismo e i suoi critici romantici» di *The Myth of the State*⁵²⁷: da un lato, l'attacco contro una certa forma intellettualistica della scienza era di per sé legittimo, ma non lo era invece la negazione di ogni forma di pensiero concettuale, che non voleva tener conto del ruolo ineliminabile dell'oggettivazione spirituale in nome del "paradiso dell'immediatezza"; dall'altro, l'attacco

⁵²¹ *FF*, pp. 367-368; trad. it., pp. 355-356.

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ *SB*, p. 241 e n. 8, con il riferimento a J. Stahl, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, cit., p. 369.

⁵²⁴ *FF*, p. 369; trad. it., p. 357.

⁵²⁵ F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in Id., *Sämtliche Werke*, 10 Bde., Cotta, Stuttgart/Augsburg 1856-1861: Abt. 1, Bd. 5, 1859, p. 316, menzionato in *FF*, p. 370; trad. it., p. 358.

⁵²⁶ A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst. Teil 1. Öffentliche Vorlesungen vor Sr. Durchlaucht dem Prinzen Bernhard von Sachsen-Weimar und einer Versammlung von Staatsmännern und Diplomaten, im Winter von 1808 auf 1809, zu Dresden, gehalten*, J. D. Sander, Berlin 1809, p. 22, menzionato in *FF*, p. 373; trad. it., p. 360.

⁵²⁷ *MS*, pp. 175-186; trad. it., pp. 302-321.

al giusnaturalismo e a tutte le «teorie razionali dello stato» in nome della critica al formalismo individualistico e al meccanicismo ne distruggeva anche la «meta razionale» ed annullava il «momento della volontà morale» in una dimensione organica e indifferenziata⁵²⁸.

Da questo punto di vista, pur non avendo lesinato critiche puntuali, Cassirer prendeva le difese del razionalismo giusnaturalista, che certo richiedeva una rigorosa rifondazione idealistica della sua concettualità, come era avvenuto con Leibniz, Kant e Fichte, ma offriva senz'altro un appoggio più sicuro rispetto all'olismo delle vedute romantiche, che mettevano fuori gioco il ruolo dell'individuo ed ogni possibilità che ad esso fosse simbolicamente conferito un significato cosmico. Solo a parole infatti lo stato era definito come correlazione armonica tra libertà e necessità, perché in realtà «più innanzi procedevano le teorie romantiche dello stato, più diventava rilevante il secondo aspetto, quello della necessità». Queste difficoltà erano dovute al fatto che la filosofia romantica perdeva di vista come il concetto non fosse solo «espressione di rigidi prodotti del pensiero», ma potesse essere anche «espressione delle pure energie del pensiero», come si potesse cioè riportare «con un movimento senza sosta» alle «operazioni» dello spirito, non soltanto alla «stagnazione» delle sue «opere». Ci si era voluti liberare dal dato – concludeva Cassirer – prescindendo dal lavoro paziente della mediazione e si era finiti in tal modo per giustificarlo come tale per un'altra via, e dal punto di vista storico-sistematico del problema dello stato ciò «preparava la strada alla reazione politica dell'età della Restaurazione»⁵²⁹. Dopo quella avvenuta con la scolastica wolffiana, quella del romanticismo politico rappresentava perciò una seconda involuzione nella storia del problema politico, anche se il tono dell'argomentazione fa pensare che quest'ultima segnasse una cesura epocale molto più decisiva e preoccupante della precedente, come Cassirer avrebbe indicato negli anni Quaranta, certo con tutt'altra consapevolezza storica, parlando addirittura del «sentiero che avrebbe potuto condurre alla riabilitazione e alla glorificazione del mito» nel totalitarismo novecentesco⁵³⁰.

Le riflessioni di *Freiheit und Form* si chiudevano con il pensiero politico di Hegel, di cui Cassirer ricostruiva l'evoluzione seguendo alcuni snodi principali, dall'iniziale vicinanza all'«umanesimo estetico»⁵³¹ alle più mature *Grundlinien der Philosophie des Rechts* del 1820 e di cui egli apprezzava la ricerca di una via d'uscita dalla *impasse* romantica, anche se il suo giudizio complessivo sul pensiero hegeliano avrebbe prospettato alla fine soltanto un'occasione mancata.

Negli scritti teologici giovanili, risalenti al decennio 1790-1800 ma pubblicati postumi da Herman Nohl solo nel 1907, Hegel aveva anzitutto ravvisato nella forma politica della *polis* greca e della repubblica romana l'«unità armonica» tra particolare e generale, tra libertà e forma, perché lo stato non aveva bisogno di imporsi «da fuori» all'individuo, che sentiva e viveva immediatamente la propria appartenenza all'intero⁵³². Dopo l'infrangersi di quella

⁵²⁸ *FF*, pp. 373-374; trad. it., p. 361. Lo stesso motivo ritornava in *The Myth of the State* nella pagine su Machiavelli, dove Cassirer richiamava l'attenzione sull'effetto paradossale del «violento attacco» romantico alla «teoria dei diritti naturali» che, mosso in nome di un principio «spiritualistico», «aveva in realtà aperto la strada al materialismo più crudo e irrepressibile nella vita politica» (cfr. *MS*, p. 142; trad. it., p. 246).

⁵²⁹ *FF*, p. 374; trad. it., p. 361.

⁵³⁰ *MS*, p. 182; trad. it., p. 314. E' però importante ricordare come Cassirer negasse che si potessero imputare al romanticismo responsabilità dirette nella genesi del mito politico novecentesco.

⁵³¹ *FF*, p. 375; trad. it., p. 362. Per alcune delle fonti hegeliane di Cassirer si vedano gli appunti di *SB*, p. 237 e nn. 1-10, 238 e nn. 1-8, 242 nn. 1-10, 242 nn. 1-14, con i riferimenti agli studi di W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Akademie, Berlin 1905; A. Lasson, *System der Rechtsphilosophie*, Guttentag, Berlin/Leipzig 1882; M. Lenz, *Geschichte der Königlich Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, 5 Bde., Waisenhaus, Halle 1910-1918; R. Fester, *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Göschen, Stuttgart 1890; G. Falter, *Staatsideale unserer Klassiker*, Hirschfeld, Leipzig 1911, oltre che ai già menzionati lavori di Meinecke, Haym e Brie.

⁵³² *FF*, p. 375; trad. it., p. 362, con riferimento allo scritto hegeliano *Die Positivität der christlichen Religion* pubblicato postumo in *Georg Wilhelm Friedrich Hegels theologische Jugendschriften*, nach d. Handschriften d. Kgl. Bibl. in Berlin hrsg. v. H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907, pp. 137-240.

connessione immediata, il problema della modernità era divenuto quello della sua riconquista nella mediazione, e già quest'elemento era per Cassirer rivelatore della specificità della concezione hegeliana dello stato. Quell'unità originaria di individuo e totalità tipica dell'epoca classica non era una «immagine ideale di come lo stato doveva essere» ed il pensiero moderno non poteva accontentarsi della nostalgia per le sue origini, che sarebbe stata prova soltanto della sua «impotenza»: se la ragione era «la “sostanza”» e «la “potenza infinita”», «la materia e la forma infinita di tutta la vita naturale e spirituale» – Cassirer evocava i noti passaggi delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* – allora lo stato doveva essere riconosciuto nella mediazione del pensiero come la «teodicea della storia» e la «prova» della sua «razionalità oggettiva»⁵³³.

La filosofia politica era in tal modo inquadrata, come di consueto, nel contesto più generale del sistema di filosofia hegeliano e nel suo peculiare concetto di “concetto”: se il pensiero non guarda alle cose come devono essere, ma a come esse sono per riconoscere se stesso nella realtà, il pensiero dello stato, a sua volta, non può essere scambiato con l'immagine di una conciliazione immaginaria, ma implica un lavoro di articolazione del pensiero sulla realtà in vista di quella unità di ragione. Per Cassirer era questo, in fondo, il significato della nota tesi della “razionalità del reale” e della sua controversa trasposizione alla filosofia del diritto e dello stato: il riconoscimento della forma politica e della effettività delle sue realizzazioni andava letto alla luce dell'idea hegeliana di ragione, la quale «deve trasformare ogni mero “in sé” in un “per sé” e deve cogliere il vero non solo come “sostanza” ma come “soggetto”»⁵³⁴. Fin dall'inizio la riflessione politica hegeliana faceva trasparire quei tratti resi celebri dalle sue fasi successive, il cui portato più rilevante era stato affidato alle *Grundlinien* del 1820 ed era maturato grazie all'attraversamento critico delle più importanti correnti filosofico-politiche e giuridiche dell'epoca. Era proprio in questo serrato confronto, per certi versi definitivo, con il giusnaturalismo, con i teorici della restaurazione e con la scuola storica del diritto, ma anche con i sistemi di Fichte e Schelling, che risiedeva secondo Cassirer il valore storico positivo della filosofia di Hegel, la quale aveva gettato le basi in tal modo per una nuova riabilitazione della concezione idealistica dello stato.

Del giusnaturalismo e dei suoi epigoni, in particolare Rousseau e la rivoluzione francese, Hegel aveva «compreso e apprezzato» la funzione storica, ma aveva altresì criticato il «modo di fondazione» ed i «contenuti» di un'elaborazione basata sul primato dell'astrazione: si trattava cioè di una forma di intellettualismo che non riconosceva come il singolo non fosse affatto «a piacere» un «membro dello stato», ma ricevesse piuttosto solo in esso «oggettività, verità ed eticità». Contro la scuola storica del diritto di Savigny e Puchta, l'autore delle *Grundlinien* aveva osservato che non si poteva «negare ad una nazione formata» la «capacità di creare un codice di leggi» e pertanto, sebbene fosse legittimo rifuggire da una legislazione avulsa dallo spirito del popolo, non si poteva pensare di abolire la codificazione, ma bisognava piuttosto comprendere «il contenuto delle leggi disponibili» nella sua «universalità determinata». Ai teorici della Restaurazione Hegel aveva infine contestato l'assunto che lo «stato fosse il massimo grado dei rapporti naturali e privati di servitù e di società» e perciò dovesse essere legittimato guardando solo al «mero principio di potenza»; una forma di individualismo più deteriore di quella giusnaturalista perché «misconosceva il contenuto oggettivo che riposa nel concetto di legge»⁵³⁵.

Il pensiero politico hegeliano aveva però dispiegato le sue potenzialità soprattutto nella polemica con Fichte e Schelling, che Cassirer ricostruiva ricorrendo ad alcuni tradizionali schemi storico-filosofici. Dal punto di vista metafisico, Fichte rappresentava la “tesi” della

⁵³³ *FF*, pp. 376-377; trad. it., p. 363, con il riferimento a G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in Id., *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, hrsg. v. P. K. Marheineke, J. Schulze, E. Gans, L. A. W. D. von Henning, H. G. Hotho, K. L. Michelet u. F. C. Förster, 19 Bde., Duncker & Humblot, Berlin 1832-1887: Bd. IX, 1840², p. 13.

⁵³⁴ *FF*, p. 377; trad. it., p. 364.

⁵³⁵ *Ivi*, pp. 380-381; trad. it., pp. 366-367.

libertà dello spirito, Schelling l'“antitesi” della forma della necessità naturale, Hegel la “sintesi” tra libertà e forma, spirito e natura. Nell'“idealismo soggettivo” di Fichte il concetto stesso di razionalità aveva come suo baricentro l'attività dell'autocoscienza, mentre nell'“idealismo oggettivo” di Schelling l'indifferenza tra natura e storia, ed infine con l'“idealismo assoluto” di Hegel i momenti si trovavano conciliati⁵³⁶: la ragione era l'autocoscienza di se stessa nella natura e nella storia, l'«universale si rivelava come la forma propria ed il principio di questa volontà individuale»⁵³⁷.

Da questo profilo Cassirer poteva ricavare i capisaldi della concezione hegeliana della politica. L'obiettivo delle *Grundlinien* era «sottrarre» lo stato dalla «sfera dell'arbitrio» per fissarlo a quella del «volere» etico, tenendo insieme l'esigenza “classica” della conciliazione tra individuo e totalità con quella “moderna” della coscienza personale. La singolarità perciò non doveva essere né annullata in un assoluto statale preesistente ed indifferenziato, né compresa come realtà autosussistente o semplice volontà arbitraria, ma doveva essere piuttosto pensata come volontà di ragione. La «necessità» cui mirava il concetto di stato era quella di una «legge dello spirito», non quella di un «fato» né quella di una «provvidenza». Pur essendo esposto all'«arbitrio, al caso, all'errore», il concetto hegeliano di stato riaffermava nella finitezza del mondo storico «la certezza dell'universale e della libertà», esprimeva la «vera unità tra generale e particolare». Ciò che lo stato esigeva all'individualità come «dovere» verso la totalità doveva diventare «immediatamente la vera esigenza ed il diritto della individualità», giacché questo era l'unico modo in cui la «libertà» del singolo «riceveva» infine «la sua oggettività» e la sua realizzazione⁵³⁸.

Con le sembianze del linguaggio hegeliano, Cassirer riproponeva in tal modo, per l'ultima volta, il problema della opposizione e della correlazione tra libertà e forma politica: senza lo stato, la libertà rimane una pura rivendicazione soggettiva irrealizzata, un “pio desiderio”, ma per converso senza la libertà e senza il diritto della coscienza personale lo stato si trasforma in un macchinario di potenza autoreferenziale. La delicata convergenza dei due momenti costituisce invece, come si è visto finora, la cifra distintiva della concezione idealistica dello stato, che con Hegel sembra essere riguadagnata dopo l'involuzione romantica seguita alla filosofia di Fichte. L'autore delle *Grundlinien* aveva infatti preso le distanze da uno stato inteso come “«istituzione” artificiale orientata secondo determinati fini materiali» e, in parallelo, aveva cercato di superare l'unilateralità di un principio assoluto di libertà rivendicato da una volontà impolitica e irrelata. Per Cassirer con un doppio movimento Hegel sembra aver traghettato di nuovo lo stato fuori dalla sfera della semplice realtà storico-naturale per introdurlo a pieno titolo nella «cerchia dei valori spirituali». Lo stato diventava addirittura la realtà spirituale più significativa di tutte, dal momento che le altre forme di oggettivazione agivano in vista di più alti fini di cultura «soltanto in esso ed attraverso di esso», come istituzioni garantite da quella somma costituzione politica. Poiché le forme culturali avevano «nello stato il loro fondamento», lo stato hegeliano, in un certo senso, si era trasformato in stato di cultura, secondo quel motivo che, come si è visto, caratterizzava tutti i momenti “alti” della storia del problema dello stato ricostruita nelle pagine di *Freiheit und Form*⁵³⁹.

Cassirer puntualizzava tuttavia come con Hegel lo sviluppo del problema politico non avesse affatto raggiunto un nuovo culmine e che, pur avendo risollevato il concetto di stato dalle secche del romanticismo politico, rimaneva nondimeno affetto da una difficoltà esiziale. Ciò però non si riallacciava, almeno in prima istanza, alla diffusa e controversa immagine di un Hegel esponente della reazione filosofico-politica, che era stata rilanciata da Rudolf Haym in uno studio del 1857: a proposito di questo «dittatore filosofico della

⁵³⁶ Cfr. *SB*, p. 242, dove si legge: «Fichte – politico (mondo del fare) = Schelling – storico; Hegel tenta di pensare al contempo in modo politico e storico».

⁵³⁷ *FF*, pp. 381-382; trad. it., pp. 367-368.

⁵³⁸ *Ivi*, p. 382; trad. it., p. 368.

⁵³⁹ *Ivi*, p. 383; trad. it., p. 369.

Germania» dopo Vienna lo studioso aveva ravvisato una «parentela e un'appartenenza interna tra stato prussiano e dottrina hegeliana», concludendo che «il suo sistema era divenuto l'affermazione scientifica dello spirito della restaurazione prussiana»⁵⁴⁰. Da questo punto di vista, Cassirer intendeva difendere la filosofia di Hegel, come del resto testimoniava la sua accentuazione della polemica delle *Grundlinien* nei confronti della dottrina politica della Restaurazione, in particolare di Ludwig von Haller. L'innegabile e più volte ribadita differenza logica tra *Wirklichkeit* e *Dasein*, tra la pura «realtà dell'idea e dello spirito» e la mera «esistenza empirico-fattuale», non consentiva di banalizzare la tesi della “razionalità del reale” nella semplice apologia e giustificazione dello stato di cose presenti⁵⁴¹.

A dispetto però di questa precisazione, Cassirer richiamava l'attenzione su un «contrasto interno» e su una ambiguità presente nel sistema hegeliano, in cui sembrava mancare una fissazione coerente e convinta della differenza tra la realtà etico-spirituale e quella storico-fattuale. Per un verso, infatti, «la realizzazione della ragione» doveva risiedere «solo nella totalità della storia», ma per l'altro verso si lasciava intendere che quella stessa ragione si potesse «presentare in un ultimo membro in modo visibile e completo». Come si è già visto nel caso di Fichte e di Schelling, con il motivo della “visibilità” dell'idea Cassirer alludeva al problema della sua rappresentazione nella storia, che nel caso dello stato diventava dirimente per distinguerne la fondazione idealistica rigorosa. Hegel aveva dato l'impressione di voler cogliere in una realtà di fatto, sia pur proiettata al di là del presente immediato e della sua «mera esistenza», la fine reale del processo storico-spirituale, cioè la risoluzione di ogni eccedenza tra realtà empirica e ideale normativo, e ciò in fondo spiegava perché si fossero potute confondere alcune affermazioni della sua filosofia del diritto e dello stato come surrettizi riferimenti all'attualità politica.

Di questo difetto era in particolar modo sintomatica la polemica hegeliana contro la “cattiva infinità” ed il «mero ideale del *Sollen*», che esprimerebbero solo un compito affetto da soggettivismo «che non può mai essere portato a termine», a cui Hegel aveva contrapposto la “potenza infinita” della ragione che «si rivela nel mondo dell'accadere e rivela in esso nient'altro che se stessa»⁵⁴². Per Cassirer l'autore delle *Grundlinien* non aveva però tenuto in adeguata considerazione il fatto che quel *Sollen* kantiano e fichtiano tanto «deriso» non era affatto un semplice atto soggettivo di coscienza, la rivendicazione di un desiderio inappagabile, ma esprimeva invece una forma oggettiva di legalità pratica. Quella cassireriana era ancora una lettura condizionata dalla prospettiva storico-sistemica della scuola di Marburgo, secondo cui il modo d'essere del dover-essere esprimeva certo il compito infinito di problematizzazione critica della realtà e di storicizzazione dell'ideale, ma come tale non aveva nulla di soggettivo e doveva invece essere riconosciuto come forma di oggettivazione. In effetti, concludeva Cassirer, il difetto fondamentale della filosofia hegeliana del diritto e dello stato era non aver chiarito in modo inequivocabile che «il *medium* in cui si effettua questa realizzazione (*diese Verwirklichung sich vollzieht*) è esclusivamente il lavoro etico (*sittliche Arbeit*) che gli individui devono realizzare (*zu vollziehen haben*)», e questo aspetto era decisivo per una fondazione idealistica rigorosa perché «la forza insita in questo lavoro viene indebolita se le viene preposto un risultato “assoluto” che è lo “spirito” del mondo come tale a far emergere dalla storia»⁵⁴³.

Da questo punto di vista, si confermava uno dei capisaldi del pensiero politico cassireriano, ossia il ruolo insostituibile dell'individualità nel suo valore cosmico come soggettività morale portatrice e interprete della realizzazione etica nella vita storico-politica, e queste obiezioni, in fondo, ricordavano quelle presentate nel *Leibniz' System* a proposito della polemica contro mistica e spinozismo e la loro essenziale svalutazione della realtà individuale in nome della realtà di una sostanza assoluta. Se la cifra distintiva dell'idea

⁵⁴⁰ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., pp. 357-359.

⁵⁴¹ *FF*, p. 384; trad. it., pp. 369-370.

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ *Ivi*, pp. 384-385; trad. it., p. 370.

politica era quella del compito inconcludibile della sua oggettivazione, la fondazione pura della dimensione politica promossa dal “vero” idealismo filosofico non era compatibile con l’idea che lo stato fosse «l’ingresso di Dio nella storia»⁵⁴⁴, come del resto era già avvenuto con l’idea leibniziana di una sovranità relativa come antidoto ad uno stato pensato come Leviatano e “Dio mortale”.

Fichte ed Hegel avevano entrambi concepito «la forma dello stato» come «vera e ricca soddisfazione dell’idea di libertà», ma la differenza tra i due e la loro diversa posizione nella storia del problema dello stato nell’idealismo filosofico derivava dal modo con cui avevano fondato questa connessione. Fichte, non Hegel, affermava Cassirer, aveva pensato in modo più puro e «netto» il concetto idealistico-culturale di stato perché aveva tenuto fermo il significato regolativo dell’ideale etico-politico, che non poteva essere confuso con l’essere di qualsivoglia realtà storico-empirica, esprimendo invece l’esigenza della realizzazione oggettiva di un dover-essere. Questa garanzia idealistica non era presente in Hegel, dove secondo Cassirer c’erano indizi contrastanti che lasciavano pensare egli ambisse ad una realizzazione non soltanto etica e spirituale, ma anche fisico-naturale definitiva del principio di libertà posto a motore della storia. Per Fichte, invece, non era contemplato il caso di una concreta configurazione storica in cui l’idea fosse data una volta per tutte, perché ciascuna realizzazione «doveva essere necessariamente considerata come qualcosa di sempre toglibile e superabile da una più superiore». In questa prospettiva, tra libertà e forma politica, tra cultura e stato – concludeva Cassirer – non si può dare un «equilibrio stabile», perché ciò significherebbe la fine della loro reciproca eccedenza e la conseguente cristallizzazione e stagnazione della loro realtà spirituale in un’esistenza naturale. Il solo equilibrio che si può dare tra i due principi è invece quello che si «produce nel loro contrapporsi», in cui lo stato «impara a mettere se stesso continuamente in questione (*über sich selbst hinausfragen*)» e la libertà si fa rappresentare dallo stato «senza mai dissolversi interamente in esso», in modo da conservare quel «contenuto specifico» di potenza culturale «in virtù di cui si tiene viva e si esercita costantemente la critica alla forma di stato esistente»⁵⁴⁵.

Le obiezioni cassireriane confermavano l’impressione che il pensiero politico hegeliano non fosse riuscito a corrispondere alle aspettative iniziali ed in particolare non avesse conseguito quella «nuova sintesi tra il momento “razionale” e quello “storico” del concetto di stato» che era stata richiesta dopo l’involuzione romantica⁵⁴⁶. Malgrado ciò, Cassirer concludeva le sue considerazioni politiche di *Freiheit und Form* con un complessivo apprezzamento del «binomio» di Fichte ed Hegel, che riassumeva tutte le «peripezie» del problema dello stato nella «storia dell’idealismo» rispecchiandone lo spirito di fondo: guardare a una «nuova comprensione» della realtà storico-politica come «puro compito filosofico» ed a partire dalla «deduzione di una realtà ideale e spirituale». Rimaneva però soprattutto l’importante funzione storica svolta dal pensiero politico di Fichte e di Hegel, in cui si riunivano le fila di tutte le precedenti direzioni del problema dello stato, dai filoni dell’individualismo religioso, etico ed estetico a quello del giusnaturalismo, e con cui si gettava «il nuovo fondamento concettuale per gli sviluppi dei problemi sociali e politici del XIX e del XX secolo»⁵⁴⁷.

3.2.5 Nella sua recensione di *Freiheit und Form* Troeltsch lamentava il fatto che quegli studi sulla storia dello spirito tedesco «si chiudessero con la morte di Goethe» senza proseguire oltre il primo trentennio dell’Ottocento. Per il teologo ciò confermava le forzature della ricostruzione cassireriana, che si era interrotta perché avrebbe dovuto ammettere l’«irruzione» nella storia della cultura tedesca di quell’elemento «gotico» che nel Settecento

⁵⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in Id., *Werke*, cit., Bd. VIII, §258, pp. 318-320, menzionato in *FF*, p. 382; trad. it., p. 368.

⁵⁴⁵ *FF*, p. 385; trad. it., p. 371.

⁵⁴⁶ *Ivi*, p. 374; trad. it., p. 361.

⁵⁴⁷ *Ivi*, p. 385; trad. it., p. 371.

«filosofia, letteratura e dottrina dello stato» avevano soltanto «smorzato», ma non avevano potuto «superare» o «eliminare» in nessun modo⁵⁴⁸. L'esposizione cassireriana si era infatti conclusa con l'esame del filone politico della *deutsche Geistesgeschichte* proponendone una complessiva ricapitolazione che si congedava con la filosofia dello stato di Hegel. Questa non era però una semplice scelta stilistica dell'autore, ma piuttosto la conseguenza di un'intima esigenza sistematica della sua ricostruzione, come del resto, a prescindere dalla prospettiva da cui muoveva le sue obiezioni, aveva riconosciuto un osservatore accorto come Troeltsch.

Un primo indizio in tal senso è offerto dai materiali preparatori del 1915, dove sono riportati passaggi tratti dai capitoli meineckiani di *Weltbürgertum und Nationalstaat* sull'età della Restaurazione e sulla teoria politica nazional-conservatrice, sulle personalità vicine a Federico Guglielmo IV, su Ranke e su Bismarck, segno di uno studio accurato che però non sembrava trovare immediato riscontro nelle pagine *Freiheit und Form*. Per chiarire le linee di fuga di queste riflessioni politiche cassireriane si rivela prezioso proprio questo scambio con Meinecke, che aveva sostenuto come «la nazione tedesca» fosse sorta come «una unità guidata da idee universali», una *Kulturnation* animata da uno spirito cosmopolitico ed umanistico che «metteva in pericolo il senso per la realtà del potere»⁵⁴⁹. Per lo storico questa genesi impolitica era la ragione della tardiva trasformazione della Germania in *Nationalstaat*, una zavorra che aveva gravato l'elaborazione politica tedesca fino a Bismarck e a Ranke. Anche nel caso di Meinecke, quindi, si può parlare di un interesse per il problema dello stato, ma il *telos* del suo sviluppo storico-ideale era una declinazione real-politica del concetto, inquadrata nel «problema complesso dell'origine del pensiero moderno» come graduale dispiegarsi di un orientamento storicista in cui il riferimento alle idee e agli universali non è reciso, ma soltanto disarmato in vista del conseguimento di una specifica «autonomia» della realtà storico-empirica⁵⁵⁰.

Se il retroterra storico-sistematico di *Weltbürgertum und Nationalstaat* è quindi il graduale «passaggio da un pensiero costruttivo ad un pensiero empirico», da un «pensiero idealistico-speculativo ad un pensiero realistico»⁵⁵¹, al contrario lo sfondo di *Freiheit und Form* è quello della trasformazione idealistica del dato in compito, della desostanzializzazione e della funzionalizzazione della realtà nel riconoscimento di diverse forme di legalità che ne presiedono l'oggettivazione. Cassirer e Meinecke si potevano incontrare su questioni specifiche, e non a caso le ricerche di quest'ultimo erano una delle fonti principali delle indagini sul problema dello stato del 1916, ma prendevano strade divergenti a causa di una diversa definizione della modernità, che spiega la loro diversa valutazione complessiva della storia del pensiero politico tedesco. Ciò che Meinecke indicava come lacuna e debolezza era in Cassirer un punto di forza, perché come si è visto quello scarso senso per la realtà politica e quel retaggio cosmopolitico aveva consentito alla cultura tedesca di raggiungere un concetto puro, idealistico e culturale di stato. Per entrambi era in gioco l'autonomia della forma politica, solo che in un caso era quella della realtà storica rispetto alle «contaminazioni» impolitiche dell'universale⁵⁵², nell'altro quella dell'idea regolativa rispetto ai condizionamenti storico-empirici.

Alla luce di questa diversità di vedute si capisce perché in Meinecke fosse il trinomio Hegel, Ranke e Bismarck ad aprire la stagione della teoria real-politica dello stato nazionale in Germania e soprattutto si può spiegare perché invece in Cassirer tutta la vicenda si dovesse interrompere proprio con Hegel; uno Hegel che in *Weltbürgertum und Nationalstaat*

⁵⁴⁸ E. Troeltsch, *Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen*, cit., p. 235, ma anche nell'altra recensione Troeltsch rilevava come Cassirer non avesse esaminato la «reazione del romanticismo» ed il «nuovo sviluppo del problema della libertà» nel XIX secolo (cfr. Id., *Besprechung*, cit., p. 697).

⁵⁴⁹ F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., p. 269.

⁵⁵⁰ *Ivi*, p. 278.

⁵⁵¹ *Ibid.*

⁵⁵² Cfr. *ivi*, pp. 302-305.

era l'ultima figura a conservare «l'antica tendenza universalistica» e perciò a non aver raggiunto un concetto del tutto adeguato di forma politica⁵⁵³, mentre in *Freiheit und Form*, per lo stesso motivo ed al di là delle sue ambiguità rispetto a Fichte, era considerato l'ultimo a collocare lo stato nella «cerchia dei valori spirituali»⁵⁵⁴. A partire dagli anni Trenta e soprattutto con il *Vormärz* il problema dello stato – invertendo la formulazione cassireriana – da «problema della metafisica» si era tramutato in un «problema della storia»⁵⁵⁵ ed era stato messo all'ordine del giorno dell'agenda politica. Con i fatti del 1848-1849 e soprattutto con la riuscita impresa bismarckiana del 1870 era iniziata la storia del «popolo senza storia», ma una simile “normalizzazione” della vicenda politica tedesca rendeva molto meno significativo seguire le sue vicende dopo Hegel, chiarendo la scelta cassireriana di chiudere il volume con la sua filosofia dello stato.

E' però senza dubbio la già menzionata conferenza del marzo del 1916 su *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem* a presentare ulteriori elementi d'interesse. Come si è già ricordato, al di là di alcune modificazioni testuali, riconducibili alle diverse circostanze, l'intervento cassireriano proponeva in modo sintetico e inconfondibile quel filo rosso storico-sistematico del problema politico che sarebbe stato poi presentato più in dettaglio nell'ultima parte del volume del giugno del 1916, ma è importante sottolineare come ciò avvenisse con due significative varianti.

In primo luogo, se nelle riflessioni politiche di *Freiheit und Form* Kant, Fichte ed Hegel formavano tre punti di passaggio della parabola del problema dello stato, il cui vertice era costituito dalla *Rechtslehre* fichtiana, al contrario nella conferenza il culmine raggiunto con l'«idealismo critico» di Kant era contrapposto alla involuzione dell'«idealismo metafisico» di Fichte ed Hegel⁵⁵⁶. A prima vista è senz'altro una differenza notevole, ma sarebbe azzardato parlare di un così netto cambiamento di vedute a distanza di pochi mesi. A dispetto di quella dichiarazione generale, il discorso cassireriano metteva in contrasto soprattutto Kant ed Hegel, con uno stile del tutto analogo a quello delle pagine conclusive di *Freiheit und Form*, dove sarebbe stato evidenziato il maggior rigore dell'idealismo fichtiano rispetto a quello dell'autore delle *Grundlinien*. Anche nel caso della conferenza, infatti, la «proiezione al futuro» era il vantaggio del concetto kantiano su quello hegeliano di stato, la ragione per cui cioè quest'ultimo correva il rischio di una nuova sostanzializzazione e naturalizzazione della forma politica. Hegel, diversamente da Kant, aveva «respinto» la pura «fondazione del concetto dello stato nel dover-essere» del *Sollen* e a questa lacuna del suo pensiero politico si riconduceva il «pericolo» che «la forma del suo concetto di stato» non fosse una norma oggettiva di ragione, come voleva l'idealismo rigoroso, ma «si confondesse con quella di una determinata conformazione statale storicamente condizionata» e presente, come ad esempio quella della Prussia⁵⁵⁷.

Se si rammenta il tratto specifico dello stile storico-sistematico di Cassirer, non stupisce più di tanto che queste sue considerazioni su Kant ed Hegel fossero sovrapponibili a quelle svolte di lì a poco in *Freiheit und Form* su Fichte ed Hegel: l'intento della sua ricostruzione era infatti squisitamente teorico, con la ricerca di alcuni tipi e la messa in luce delle diverse configurazioni del problema dello stato, e di conseguenza l'«interscambiabilità» di Kant e Fichte era giustificata dal riferimento ad una identica e rigorosa funzione sistematica, quella cioè di rappresentare la fondazione pura della forma politica secondo la logica dell'apriorità pratica del *Sollen*. Dal punto di vista storico-filosofico, però, la posizione espressa in *Freiheit und Form* aveva un peso di gran lunga superiore rispetto a quello delle tesi della

⁵⁵³ *Ivi*, p. 283.

⁵⁵⁴ *FF*, p. 383; trad. it., p. 369. Sulla divergenza tra Cassirer e Meinecke rispetto alla funzione storico-sistematica del pensiero politico di Hegel, cfr. M. Ferrari, *Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., pp. 58-61, il quale sottolineava il tratto anti-hegeliano delle pagine di *Freiheit und Form*.

⁵⁵⁵ *DISP*, p. 10.

⁵⁵⁶ *Ivi*, p. 21.

⁵⁵⁷ *Ivi*, p. 24.

conferenza del 1916, non soltanto per la ragionevole prevalenza del materiale edito rispetto a quello inedito. Uno sguardo ad alcuni contributi politici successivi conferma la persistenza dell'immagine di un Fichte interprete della fondazione idealisticamente più compiuta dello stato, come ad esempio nella replica a Bruno Bauch, redatta a pochi mesi di distanza, o in una conferenza tenuta ad Amburgo nella seconda metà degli anni Venti: nel primo caso Cassirer indicava nell'autore dei *Discorsi alla nazione tedesca* l'antidoto più potente alla naturalizzazione del concetto di nazione⁵⁵⁸, mentre nel secondo caso affermava che l'idea di una «corresponsabilità etica» richiesta all'individuo in «democrazia» fosse giunta solo con Fichte «ad una concreta ed autentica configurazione politica»⁵⁵⁹.

Anche se la valorizzazione di Kant non metteva in discussione l'impianto sistematico della prospettiva politica che aveva iniziato a delinearsi con *Freiheit und Form*, si può individuare un indizio a giustificazione di questa diversa scelta nella seconda significativa variante presente nella conferenza su *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, dove a differenza del volume l'esposizione cassireriana non si interrompeva con Hegel ma, con un ultimo colpo d'ala, prendeva congedo evocando la filosofia dello stato di Hermann Cohen. Questo innesto si spiega anzitutto tenendo presente che il discorso fu tenuto alla *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*, l'istituzione berlinese dove il caposcuola marburghese era attivo dopo il suo pensionamento dalla *Alma Mater Philippina*, e del resto Cassirer stesso diceva di potersi rivolgere al suo uditorio «presupponendo» una certa «familiarità» con il «metodo filosofico» coheniano⁵⁶⁰. Cohen era introdotto come l'iniziatore di una «autoriflessione critica dell'idealismo», come colui che lo aveva traghettato dalle secche della impostazione «metafisica» al porto sicuro delle «fondamenta» che per primo Kant «gli aveva procurato», e questo rende senz'altro più chiara quella sottolineatura kantiana, piuttosto che fichtiana, nella indicazione del massimo relativo nella storia del problema politico. Cassirer gettava così un ponte tra l'autore della *Kritik der reinen Vernunft* e quello della *Ethik des reinen Willens*, guardando al comune riferimento a quel «metodo trascendentale» in cui egli stesso, con quel tributo teorico e personale al maestro, intendeva in qualche misura riconoscersi. Con l'opera del 1904 Cohen aveva infatti «riportato a nuova vita» il «concetto di stato dell'idealismo tedesco» seguendo una «doppia strada»: lo stato era certo «compreso» come «pura espressione dell'idea etica della "totalità"», ma d'altra parte questa doveva conseguire «determinatezza ed efficacia solo nella vita reale dello stato e nella mediazione delle sue forme concrete». Cohen aveva in tal modo sradicato le premesse di una comprensione naturalistica della forma politica e aveva riabilitato il punto di vista dell'idealismo rigoroso, in quanto lo stato – concludeva Cassirer parafrasando l'*Ethik des reinen Willens* – non era più un concetto di natura né rappresentava una semplice realtà storico-empirica, ma aveva ora il «significato etico» di essere un puro «compito dell'autocoscienza» e si era trasformato, in definitiva, in un «concetto etico di cultura»⁵⁶¹.

Il punto di fuga coheniano getta tuttavia nuova luce non soltanto sulle varianti della conferenza del 1916, ma anche sui diversi apprezzamenti cassireriani per la filosofia hegeliana dello stato. Sia Hegel che Cohen potevano convergere, secondo Cassirer, nell'idea che lo stato «rappresenti l'autentica autocoscienza dell'uomo», oppure, con le parole di *Freiheit und Form*, che lo stato come «valore spirituale» sia «fondamento» e «baricentro» per le altre forze culturali della «religione», dell'«arte», della «filosofia», cioè «i lati concreti della vita del popolo»⁵⁶². A dispetto però di questa consonanza di contenuto, Cassirer ribadiva l'insufficienza della posizione di Hegel anche e soprattutto rispetto a quella di Cohen, il quale non poteva condividere assolutamente il «modo» con cui era eseguita questa

⁵⁵⁸ Cfr. E. Cassirer, *Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung*, cit., pp. 52-53.

⁵⁵⁹ Id., *Wandlungs- und Gestaltungsfähigkeit der Idee der Demokratie*, cit., pp. 74-75.

⁵⁶⁰ *DISP*, pp. 25-26.

⁵⁶¹ *Ibid.*, con il riferimento a H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 241.

⁵⁶² *FF*, p. 383; trad. it., p. 369.

«fondazione»⁵⁶³, vale a dire la mancata deduzione dell'autonomia e dell'oggettività della realtà del *Sollen* rispetto a quella del *Sein*, che rappresentava già uno dei principali problemi della *Kants Begründung der Ethik* e, più in generale, della impostazione filosofico-politica della scuola di Marburgo. Ed anche il motivo dominante delle indagini sul problema dello stato nella scienza e nella filosofia dell'età moderna – come Cassirer aveva modo di riassumere in conclusione alla sua conferenza – era il fatto che nel pensiero tedesco «la fondazione ideale dello stato non seguiva la sua realtà, ma invece la precedeva (*vorangeht*)», diventando uno «dei fattori essenziali ed una forza motrice nella costruzione e nella formazione della vita reale dello stato»⁵⁶⁴. Si trattava sempre di «anticipare» con il «pensiero» ciò che esso stesso era «chiamato a realizzare»⁵⁶⁵ e, da questo punto di vista, si riproponeva l'impianto delle considerazioni del *Leibniz' System*, dove Cassirer aveva scritto che l'*a priori* etico «può essere reso efficace per il mondo empirico in modo tanto più chiaro e sicuro», quando più esso è libero dal condizionamento della realtà storica concreta⁵⁶⁶.

Non stupisce quindi che al centro delle preoccupazioni cassireriane ci fosse la salvaguardia di quella fondamentale funzione critica del pensiero nei confronti del dato, a maggior ragione nel caso della realtà politica dello stato. Con ciò ritornava in vista il complessivo valore filosofico-culturale ed etico-politico delle riflessioni di *Freiheit und Form*, come confermava la rideterminazione conclusiva del concetto di germanesimo condotta, ancora una volta, sulla scorta del pensiero di Fichte. Ai tedeschi – affermava Cassirer – era stata «negata» l'unità politica, ma in questo specifico contesto storico-culturale essi avevano sviluppato l'ideale politico moderno del «regno della libertà» che «deve essere realizzato nel futuro». Se quindi si cercava quale fosse «l'eterna missione» del germanesimo su cui si dibatteva negli anni della Grande Guerra, si poteva rispondere con le parole del Fichte del 1813 che «i tedeschi erano chiamati a rappresentare il postulato dell'unità politica (*Reichseinheit*)» di quel «regno della libertà formata, personale e individuale»⁵⁶⁷.

A tal proposito è però molto importante osservare come, proprio al culmine di questa apparente apologia della germanità, Cassirer confermasse il valore puramente simbolico delle sue considerazioni sullo spirito tedesco e della sua specifica determinazione dei concetti di libertà e forma, di cultura, nazione e stato: riferendosi ai “tedeschi” non si «mirava» alla fissazione e alla cristallizzazione di «alcuni tratti fisici» o addirittura «spirituali», giacché – puntualizzava l'autore di *Freiheit und Form* – «il senso di queste particolarità era sempre e soltanto quello di costituire solo il punto di partenza e il punto d'appoggio materiale per la rappresentazione storica di un puro universale»⁵⁶⁸. Da questo punto di vista, Cassirer poteva concludere che lo stato dell'idealismo era tale solo come forma culturale «capace di rinviare al di là dei propri confini», che ogni autentica nazione culturale poteva «adempiere alla propria vocazione» solo se «possedeva la forza» di «non rimanere» ferma al dato, ma di trasformarsi «sempre di più nel contenitore puro dell'idea di cosmopolitismo». Ciò doveva valere a maggior ragione per la stessa *deutsche Geistesgeschichte*, che come si è visto «costituiva una mediazione necessaria» per accedere «all'intero mondo dello spirituale»⁵⁶⁹ ed i cui risultati particolari erano la rappresentazione in concreto di contenuti universali, se era vero che ogni cultura, per il suo valore al contempo

⁵⁶³ *DISP*, p. 25.

⁵⁶⁴ *Ivi*, p. 26.

⁵⁶⁵ *Ivi*, p. 6.

⁵⁶⁶ *LS*, pp. 382-383; trad. it., pp. 312-313.

⁵⁶⁷ J. G. Fichte, *Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*, in *Vorlesungen, gehalten im Sommer 1813 auf der Universität Berlin*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., Bd. IV, p. 423, menzionato in *FF*, p. 365; p. 353.

⁵⁶⁸ *FF*, p. 365; pp. 353-354. Nelle sue memorie Toni Cassirer ricordava come il marito negli anni della seconda guerra mondiale avesse affermato in una circostanza che, da un punto di vista essenziale, non esiste «qualcosa come lo spirito tedesco», ma c'è soltanto «lo spirito» (cfr. *Mein Leben*, cit., p. 330).

⁵⁶⁹ *FF*, p. 394; trad. it., p. 46.

nazionale e cosmopolitico, agiva monadologicamente nel suo sviluppo storico-spirituale come una forma simbolica dell'umanità.

Nelle battute conclusive di quei pensieri di guerra affidati a *Freiheit und Form* Cassirer richiamava l'attenzione, per l'ultima volta e con una certa enfasi, sulla «prova storica più intensa e più difficile» che doveva superare la «concezione dello stato» dell'idealismo: quest'ultima doveva tenere insieme l'esigenza, dettata dalla durezza dei tempi, di agire «nell'accadere storico e reale come una potenza “sostanziale”», con l'esigenza più alta di «conservare la sua purezza originaria e la sua libertà ideale». La «questione» che si poneva «giorno per giorno» in modo «sempre più urgente» era come la Germania potesse «affrontare» i «compiti politici e materiali assolutamente nuovi» del suo presente e del suo futuro senza tradire i «principi fondamentali» su cui riposava «l'unità ed il contenuto» della sua «cultura spirituale» in Europa⁵⁷⁰. Con il suo tono caratteristico il *Vernunftpatriot* esprimeva così tutte le preoccupazioni maturate nei primi due anni del conflitto, in particolare che, a dispetto di tutti gli auspici, la politica e la cultura del *Reich* in guerra si stavano facendo «trascinar via» dal loro significato «originario», certo per colpa del «misconoscimento» e del «disprezzo» della propaganda avversaria, ma soprattutto a causa dell'«ottuso sciovinismo spirituale» cui aveva fatto ricorso la comunità intellettuale ed accademica tedesca per rinserrare i suoi ranghi⁵⁷¹.

A suo modo, però, Cassirer cercava di indicare una via d'uscita: per «non rinunciare al puro contenuto del nostro concetto di stato» – si legge in una variante della conferenza del 1916 – e per superare la «prova storica e reale» nonostante «tutti i dubbi e le polemiche» di quel periodo, bisognava «tener ferme» le vedute dei grandi classici della cultura tedesca ed europea «attenendosi» al punto di vista rigoroso dell'idealismo filosofico⁵⁷², e questo perché «il potere più duraturo» che poteva «esercitare» un'«esistenza storica» si «fondava» solo in quelle «forze spirituali» di cui essa doveva essere, in ultima analisi, una «vivente rappresentazione». Per il *Kulturphilosoph* le sorti di cultura e stato erano infatti indissolubilmente connesse, la «forza dello stato» doveva essere cercata esclusivamente nella «forza della cultura»⁵⁷³, dal momento che la libertà della cultura aveva bisogno di una forma di stato che ne assicurasse l'efficacia e la realtà, come d'altra parte lo stato non poteva esprimere in modo legittimo fini diversi da quelli della cultura. Al fondo c'era, ancora una volta, la trasformazione idealistica dello stato in concetto e forma culturale, vale a dire quel compito etico-politico della filosofia della cultura rappresentato simbolicamente da un filosofo e da un poeta, dal Fichte delle *Reden an die deutsche Nation* con il suo concetto puro e cosmopolitico di germanesimo e dallo Schiller del poema incompiuto sulla *Deutsche Größe*: anche quest'ultimo, infatti, aveva parlato del germanesimo come «di una grandezza morale» che «dimora» solo «nella cultura e nel carattere della nazione» ed è perciò «assolutamente indipendente dalle sue sorti politiche»⁵⁷⁴.

Della «disposizione intellettuale» che aveva animato le riflessioni di *Freiheit und Form* c'era però traccia soprattutto in una singolare confessione conclusiva, con cui Cassirer giustificava il senso complessivo del suo lavoro e illuminava l'impegno politico della sua filosofia della cultura. Egli non si era «sprofondato» nello studio della storia della cultura tedesca per «fuggire» dalle «lotte» che imperversavano furiose in quei tempi difficili né per «mettersi al riparo» in un «passato ideale» o in un «paradiso perduto del pensiero». Si trattava invece di rappresentare un'immagine cristallina della cultura che fosse «simbolo di qualcosa di duraturo e sostanziale», nella convinzione che quel contenuto universale, pur dovendo essere sempre colto in concreto in una configurazione determinata, «non potesse

⁵⁷⁰ *Ivi*, p. 386; trad. it., p. 371.

⁵⁷¹ *Ivi*, p. 393; trad. it., pp. 45-46.

⁵⁷² *DISP*, p. 27, n. A.

⁵⁷³ *Ivi*, pp. 26-27.

⁵⁷⁴ F. Schiller, *Deutsche Größe*, in *Id.*, *Sämtliche Werke*, cit., pp. 556-560, menzionato in *DISP*, pp. 26-27 e in *FF*, pp. 319-320; trad. it., pp. 315-316.

essere esaurito da nessuna singola nazione e da nessuna singola epoca»⁵⁷⁵. Da questo punto di vista, Cassirer si mostrava convinto che la sua filosofia della cultura potesse dare un contributo efficace. Non si trattava di un «semplice progetto intellettualistico», ma di «esigere» per quelle vedute filosofico-culturali ed etico-politiche «un agire effettivo sul mondo reale»⁵⁷⁶, dal momento che «ogni considerazione storica», se «rettamente intesa», non era soltanto uno sguardo disincantato all'indietro o una «retrospettiva (*Rückblick*)»⁵⁷⁷ rassegnata sul passato, ma era anche goethianamente uno «sguardo in avanti (*Vorblick*)»⁵⁷⁷ ed una anticipazione nel pensiero di quella realtà che deve essere nonostante la resistenza del «mondo ottuso». Per questo, il concetto dello stato dell'idealismo filosofico doveva anzitutto conservare in se stesso la «forza della critica» della cultura, con cui si poteva «affrontare ogni esistenza temporale» e «ogni semplice stato di cose», «esigendo sempre di nuovo la trasformazione dell'esistente con lo sguardo rivolto al suo fine infinitamente lontano»⁵⁷⁸. La filosofia della cultura doveva rappresentare e tener fermo questo fine ultimo, ma esso rimaneva pur sempre un concetto-limite e una condizione produttiva dell'esperienza possibile, la pura «utopia» di un inconcludibile processo storico: in gioco non c'era la mappa del tragitto per una meta designata, ma soltanto la bussola che indicava se la direzione intrapresa era quella giusta. Come riconobbe uno dei primi commentatori di *Freiheit und Form*, «noi ci dobbiamo allontanare dalla storia e da ciò che è mortale interrogando le idee che sono oltre il tempo», ma «questo allontanamento dalla terra significa soltanto il ritorno alla nostra eterna patria»⁵⁷⁹.

⁵⁷⁵ *FF*, p. 387; trad. it., p. 372.

⁵⁷⁶ *DISP*, p. 27.

⁵⁷⁷ *Ivi*, p. 27, n. A.

⁵⁷⁸ *Ivi*, p. 24-25.

⁵⁷⁹ H. Lindau, *Besprechung von "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte"*, «Kant-Studien», XXII (1918), p. 134.

CONCLUSIONI

IL PENSIERO POLITICO DI CASSIRER TRA GRANDE GUERRA E NAZIONALSOCIALISMO

Il primo problema con cui si confronta una ricerca sul pensiero politico di Ernst Cassirer è quello della indeterminatezza ed apparente lacunosità del suo oggetto, se è vero che il pensatore – come è stato osservato anche di recente – «non ha elaborato alcuna filosofia politica sistematizzata, neanche nella sua opera sul *Mito dello stato*»¹. In effetti, guardando al complesso della filosofia cassireriana ed ai suoi episodi più noti, è innegabile che da un punto di vista “quantitativo” il peso delle riflessioni politiche non sia considerevole. Ciò però non può impedire di riconoscere, nell’arco quarantennale del suo sviluppo, i diversi tentativi cassireriani di intendere i concetti di diritto e di stato come forme di cultura e modalità di oggettivazione spirituale. La “politica” è stata in tal senso fin dall’inizio una delle possibili direzioni del sistema di filosofia della cultura di Cassirer, come egli stesso sembrava suggerire in *Sprache und Mythos* parlando del «mondo del diritto» e delle «forme fondamentali dello stato» come di «contenuti dello spirito» sottoposti alla «legge» delle «forme simboliche»².

Ripercorrendo le diverse tappe della storia della ricezione si è potuto osservare, da un lato, un crescente interesse specialistico ed interdisciplinare per un ambito di studi bisognoso di indagini più accurate, con una riscoperta che si è alimentata della complessiva riabilitazione della filosofia cassireriana a partire dalla fine degli anni Ottanta. Dall’altro lato, però, si visto anche come si ripresentassero con regolarità quei rilievi critici che, sin dalla prima ricezione degli anni Quaranta, erano stati mossi alle vedute politiche cassireriane, considerate esigue ed inadeguate per estensione e per intensità, e più in generale incapaci di rapportarsi in modo efficace alla dimensione politica, quando non addirittura colpevolmente disinteressate. Il problema storico-filosofico posto dal pensiero politico cassireriano ha richiesto perciò anzitutto una disamina critica delle sue diverse immagini tramandate, con l’obiettivo di identificare quei “vizi” di ricezione che impedivano un’interrogazione di quest’aspetto possibilmente meno condizionata da assunzioni pregiudizievoli. D’altra parte, però, nella evidenziazione di tutte le criticità ad esso imputate di consueto, è emersa l’esigenza non soltanto di liberarsi da alcune letture storico-filosofiche stereotipate, ma anche e soprattutto di chiarire in modo costruttivo in quale senso sia legittimo parlare di una riflessione politica all’interno di una filosofia della cultura come quella cassireriana.

Con il riconoscimento storico-concettuale che in Cassirer la politica, o più precisamente l’interrogazione sul diritto e sullo stato, è un problema di filosofia della cultura, e non ad esempio di “filosofia politica” o di “scienza politica”, si è delineato l’orizzonte in cui inserire una ricerca sul suo pensiero politico e, soprattutto, si sono fissate le condizioni della sua impostazione metodologica. Partendo dal presupposto che la filosofia della cultura cassireriana sia un *continuum* multiforme, in cui ogni ambito si articola come variazione e metamorfosi di una più fondamentale intenzione sistematica, la ricostruzione di un aspetto particolare come quello politico ha richiesto anzitutto una messa a fuoco del suo contesto “interno” ed “esterno”. Si è perciò, da un lato, chiarito come i motivi d’interesse filosofico-politico analizzati fossero ben inquadrabili all’interno di un più ampio e articolato interrogativo filosofico-culturale e, dall’altro, si sono messi in luce i nessi di quelle riflessioni con il coevo dibattito storico-filosofico e intellettuale. A partire da quest’ultimo aspetto, ed in particolare sottolineando il ruolo dell’apprendistato presso la Scuola di Marburgo, si è potuta definire un’ulteriore condizione metodologica della ricerca. Forte della lezione di Cohen e di Natorp, Cassirer aveva sviluppato uno stile storico-sistematico di pensiero che si articolava confrontandosi con i diversi fatti portati alla luce dalla letteratura scientifica e che finiva per parlare “con” e “attraverso” quei suoi molteplici riferimenti testuali. Da questo punto di vista, anche sulla scorta dei più recenti frutti della *Cassirer-Philologie*, è stato necessario affiancare alla ricostruzione del contesto una ricognizione delle fonti del pensiero politico, quel “materiale” a cui Cassirer attingeva in modo selettivo, ricollocandolo e riassorbendolo nello svolgimento della propria autonoma prospettiva

¹ C. Möckel, *Hegel-Bilder im Wandel?*, cit., p. 187.

² E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, cit., p. 266.

teoretica, come si è visto ad esempio nel caso del confronto con Friedrich Meinecke e Otto von Guericke negli anni della Grande Guerra. Più in particolare, questa specificità stilistica ha richiesto un'analisi che rendesse conto dell'intenzione filosofico-politica sottesa a considerazioni che più volte, in modo fuorviante, sono state definite "storiografiche", e ciò è stato fatto scomponendo e riallacciando la trama di quelle riflessioni per far emergere in controluce i loro nessi originali.

Al riconoscimento dell'unità del *continuum* e dello stile storico-sistematico della filosofia di Cassirer, si è aggiunto infine quello dell'unità di "vita" e "dottrina", da cui è conseguito l'accoglimento di una lettura continuista del suo pensiero politico. Per questo, piuttosto che partire a valle con i suoi episodi più studiati, dai contributi degli anni Venti al tardo *The Myth of the State*, si è preferito anzitutto risalire a monte per raggiungere quelle sorgenti che ne alimentano lo sviluppo fino ai suoi esiti conclusivi. Un primo snodo fondamentale, in tal senso, è stato riconosciuto nelle considerazioni sulla metafisica dell'individuale e, più specificamente, sul «problema dell'individuo nel sistema delle scienze dello spirito», che Cassirer svolgeva nella sua prima opera, il *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* del 1902. In queste pagine per lo più dimenticate il giovane filosofo prendeva in esame i concetti dell'etica, del diritto e dello stato, della filosofia della storia e della religione, fissando alcuni punti fermi della sua riflessione politica che sarebbero ritornati anche negli scritti successivi.

Si è visto in particolare come la ricostruzione cassireriana della fondazione leibniziana dell'etica fosse condotta mirando al significato idealistico dei concetti fondamentali del diritto e dello stato, in linea con il motivo fondazionale marburghese. Si trattava di determinare in modo rigoroso il valore cosmico della personalità etica rispetto alla semplice persona giuridica, oppure quello etico-normativo dello "stato di Dio" e della comunità intelligibile dei fini rispetto alla realtà storico-empirica della società e dei suoi rapporti disegnati dal diritto positivo. La fissazione rigorosa di questi concetti e della loro correlazione originaria implica, dal punto di vista dell'idealismo scientifico, il riferimento ad una nozione di apriorità etica che, rimasta per lo più implicita nel ragionamento cassireriano, è stata ricostruita guardando all'analogia con l'apriorità logico-matematica ed in particolare all'attività anticipatrice dell'idea e alla sua funzione regolativa in vista di un compito inconcludibile di progettazione e produzione dell'esperienza. D'altra parte, l'importante mediazione di Cohen e di Natorp nello sviluppo di queste considerazioni, ed in particolare di testi come la *Kants Begründung der Ethik* e la *Einleitung mit kritischem Nachtrag* del 1896 oppure la *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* e la *Sozialpädagogik*, ha consentito di rilevare anche una traccia di alcuni motivi del dibattito sul cosiddetto socialismo neokantiano.

Queste riflessioni politiche a margine di Leibniz, riconducibili al programma di rivisitazione della sua immagine impostato dalla *Arbeitsgemeinschaft* marburghese, non erano quindi un semplice episodio storiografico, ma rappresentavano piuttosto una autonoma prestazione filosofico-politica di Cassirer ed erano in tal senso la prima sede sorgiva del suo pensiero politico, senza contare il fatto che già il volume del 1902 prefigurava alcuni tratti del suo complessivo programma filosofico-culturale. Un notevole approfondimento ed arricchimento di queste vedute, però, giungeva dall'altro fondamentale snodo, che è stato indicato in *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Sulla scia delle decennali ricerche sul problema della conoscenza scientifica, i cui risultati erano stati raccolti nei due tomi dell'*Erkenntnisproblem* e in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Cassirer considerava infatti il problema dello stato nella scienza politica e nella filosofia moderna nel suo lavoro del 1916, che era l'esito di autonomi interessi sistematici ed al contempo del suo posizionamento nel dibattito sulle "Idee del 1914". La caratterizzazione del "patriottismo di ragione" di Cassirer e della sua concezione del rapporto tra filosofia, politica e cultura, ha perciò richiesto l'inquadramento delle volume nel contesto storico-politico e intellettuale della Germania della Grande Guerra. Ne è emersa l'immagine di un

pensatore consapevole delle questioni su cui la filosofia era chiamata a interrogarsi in quei tempi difficili e che cercava di rispondere alla sfida della “mobilitazione spirituale” tenendo fermi i capisaldi di una filosofia della cultura ormai ben definita, a cui il dibattito sull’essenza dello spirito tedesco offriva un primo importante banco di prova. Da questo punto di vista, quella cassireriana era senz’altro una voce fuori dal coro: a differenza di autorevoli esponenti della comunità accademica tedesca, Cassirer interpretava il classico nesso tra germanesimo e cosmopolitismo guardando alla formazione di una coscienza unitaria europea, piuttosto che a quello “scontro di civiltà” che, all’epoca, tanto impegnava gli intellettuali di tutti gli schieramenti.

Si è quindi messa a fuoco la ricostruzione cassireriana della storia del pensiero politico moderno come una delle direzioni seguite dalle indagini di filosofia della cultura di *Freiheit und Form*. In queste considerazioni, come si è visto, il filo conduttore della *Geistesgeschichte* cassireriana si specificava nell’opposizione tra libertà individuale e forma politica, tra cultura nazionale e stato, le cui numerose configurazioni e fasi erano ricercate nei differenti tipi e figure di quella *Problemgeschichte* applicata ora alla sfera dei rapporti politici. In particolare, si sono prese le mosse dal cosmo europeo della politica alle soglie della modernità e dal confronto tra le diverse elaborazioni in Italia, Francia e Germania, passando quindi in rassegna tutti i testimoni convocati da Cassirer – da Nicola Cusano a Leibniz e Wolff, da Federico il Grande a Kant, da Herder e Lessing a Wilhelm von Humboldt, fino a Fichte, Schelling, Hegel e Cohen. In quest’analisi si è mostrato come, per ciascuno di questi momenti, il leitmotiv dello sviluppo del problema dello stato fosse la trasformazione idealistica della concettualità politica e la sua storicizzazione nella scienza e nella filosofia moderna. Il concetto di stato non doveva più indicare la rappresentazione di un’esistenza sostanziale o di una realtà storica concreta, ma doveva essere pensato invece come idea regolativa e fine etico-normativo per la produzione dell’esperienza giuridico-politica. Il tentativo cassireriano, in definitiva, era quello di illuminare il compito critico-trascendentale di problematizzazione della forma di legalità politica: era uno svolgimento non certo esente da ricadute, ma in cui ogni volta era in gioco l’individuazione della funzione “noumenica” per la realtà storica e sociale svolta dallo stato, il cui concetto risultava idealizzato ed eticizzato nel senso rigoroso del *Sollen*.

Si è potuto riconoscere, quindi, come questa rappresentazione storico-sistematica del problema dello stato fosse l’altra, fondamentale sorgente del pensiero politico cassireriano. Sia pure nel loro differente peso nel complesso della riflessione di Cassirer, non sembra del tutto azzardato cogliere nel duplice interesse per il problema della conoscenza e per il problema dello stato nella scienza e nella filosofia moderna l’asse “teoretico” e l’asse “pratico” di questa fase cruciale della sua filosofia. Del resto, erano vedute che sarebbero state riprese nella polemica contro Bruno Bauch del 1916-1917, dove Cassirer sarebbe ritornato sulla cruciale «differenza» tra il «concetto naturale» ed il «concetto culturale» di nazione messo in pericolo dall’argomentazione sottilmente antisemita del filosofo jenese³, ma soprattutto in una serie di contributi elaborati in prossimità del rettorato e del prorettorato all’Università di Amburgo tra il 1929 e il 1931. Nella fase terminale della Germania weimariana, con parole solitarie e coraggiose che riecheggiano quelle di *Freiheit und Form*, Cassirer ribadiva che «l’idea della costituzione repubblicana» non era in nessun modo «un corpo estraneo» nel complesso della «storia spirituale tedesca», ma anzi «era cresciuta sul suo stesso suolo» ed «era stata nutrita dalle sue stesse forze originarie», cioè «le forze della filosofia dell’idealismo»⁴. Questa chiara consapevolezza politica ed intellettuale, maturata fin dagli anni della Grande Guerra, spiega anche la decisione immediata ed irrevocabile di lasciare la Germania dopo l’ascesa di Hitler al cancellierato, che Cassirer avrebbe giudicato una svolta tragica e irreversibile nella storia tedesca ed europea. Da questo punto di vista, quindi, non stupisce che il problema politico fosse al centro dell’ultima fase

³ Id., *Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung*, cit., pp. 42-45.

⁴ Id., *Die Idee der republikanischen Verfassung*, cit., p. 307.

della sua filosofia, come avrebbero testimoniato le lezioni oxoniensi su *The Moral Theory of Hegel* del 1934, il confronto su etica e diritto con lo svedese Axel Hägerström nel 1939 oppure le indagini sulla “critica della ragione mito-politica” di *The Myth of the State* del 1944-1945, in cui Cassirer riconsiderava il problema dello stato e le difficili peripezie della sua idealizzazione alla luce delle nuove sfide poste alla filosofia dal mito, dalla tecnica e dagli esiti traumatici del totalitarismo contemporaneo⁵.

E’ evidente, in conclusione, che la filosofia della cultura cassireriana sia rimasta lontana dai toni di una certa discussione politico-ideologica ed abbia cercato piuttosto di mantenersi sempre fedele al proprio stile caratteristico. Ciò non toglie, però, che debbano essere riconosciuti la sua originale impostazione del problema politico e la sua significativa ridefinizione del nesso tra cultura e stato; in una parola, che si possa parlare di un impegno politico della filosofia della cultura cassireriana nella sua risoluta convinzione dell’autonomia della politica di filosofia e cultura. Per Cassirer e per il suo pensiero politico, in definitiva, vale simbolicamente il giudizio che egli stesso pronunciò su Goethe in una lezione di guerra tenuta il 2 ottobre del 1940: «gli è stato rimproverato di non aver preso parte in modo adeguato ai moti tedeschi di liberazione del ’13, ma a simili accuse era solito rispondere che ognuno deve agire al suo posto, e che la *sua* missione non era stata quella della lotta per la liberazione politica, ma invece quella per la liberazione spirituale dei tedeschi, e così facendo, si era meritato il plauso della nazione come ogni altro combattente per la libertà»⁶.

⁵ Cfr. *MS*, pp. 53-186; trad. it., pp. 103-322.

⁶ E. Cassirer, *Der Junge Goethe I. Erste Vorlesung. Einleitung – Goethe als “Befreier”*, in *ECN 11, Goethe Vorlesungen 1940-1941*, hrsg. v. J. M. Krois, 2003, p. 14.

BIBLIOGRAFIA

Avvertenza generale

Salvo indicazione contraria, tutti i passi in lingua italiana riportati nel corpo del testo e nelle note devono essere intesi come tradotti *ex novo* a partire dai corrispondenti passaggi nell'opera originale.

Quando sono menzionate in nota o in bibliografia più edizioni e ristampe della medesima opera, il testo è citato riportando la paginazione della pubblicazione più recente, a meno di diversa segnalazione.

Dove è stato possibile, infine, si sono impiegate per le citazioni le stesse edizioni delle opere utilizzate da Ernst Cassirer.

5.1

ESERGHI

IN ORDINE DI APPARIZIONE CON RIFERIMENTO ALFABETICO

PREMESSA

^A J. W. Goethe, *Epilog zu Schillers Glocke. Wiederholt und erneut bei der Vorstellung am 10. Mai 1815*, in *WA*, 1. Abt., Bd. 16, Weimar 1864, vv. 49-52, pp. 166-167: «La sua guancia ardeva rossa sempre più rossa / Di quella giovinezza che mai ci sfugge / Di quel coraggio che presto o tardi / del mondo ottuso la resistenza sconfigge».

INTRODUZIONE

^B Le parole di Heinrich von Sybel sono riportate in un aneddoto da F. Meinecke, *Geschichte und Politik* (01. 10. 1951), in Id., *Werke*, hrsg. v. H. Herzfeld, C. Hinrichs u. W. Hofer, Bd. 2, *Politische Schriften und Reden*, hrsg. v. G. Kotowski, Siegfried Toeche-Mittler Verlag, Darmstadt 1979⁴, pp. 495-496: «Voi giovani potrete anche saper analizzare, criticare e ricercare, ma una cosa non potete fare: raccontare».

RADICI MARBURGHESI

^C A. Boeckh, *Gedächtnisrede am Leibniztage 4. Juli 1850*, in *SBPAW*, 1850, p. 292: «La forma dei suoi filosofemi è andata distrutta, come si spezza ogni forma mortale, ma il loro contenuto invece è eterno e immortale».

FILOSOFIA IN GUERRA

^D Novalis, *Lettera ad August Wilhelm Schlegel*, 30. 11. 1797 (Weißenfels), in Id., *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs in drei Bänden*, Bd. 1, hrsg. v. R. Samuel, Hanser, München 1987, p. 648: «Germanicità è cosmopolitismo unito alla più potente individualità».

5.2

OPERE DI ERNST CASSIRER

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

- ECW* 1-25 *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hrsg. v. B. Recki, 26 Bde., Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998-2008.
- ECN* 1-18 *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. v. K. C. Köhnke, J. M. Krois u. O. Schwemmer, 18 Bde., Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995– (l'edizione è in corso)
- GEN MSS* 98 Collocazione del fondo di inediti cassireriani conservato presso la *Beinecke Rare Book & Manuscript Library* di Yale.
- DISP* *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem* [titolo redazionale], manoscritto di una conferenza tenuta a Berlino il 13 marzo 1916 alle ore 20.00 presso la *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* e conservato nel *Nachlass* con la sigla *GEN MSS* 98, *Series II, Box* 39, *Folder* 39, “*European reactions to German culture*” e pubblicato per la prima volta in *ECN* 9, *Zu Philosophie und Politik. Mit Beilagen*, hrsg. v. J. M. Krois u. C. Möckel, 2008, pp. 3-28.
- ECN* 18 *Ausgewählter Wissenschaftlicher Briefwechsel*, hrsg. v. J. M. Krois unter Mitar. v. M. Lauschke, C. Rosenkranx u. M. Simon-Gadhof, 2009. La dizione “non pubblicata” si riferisce al fatto che la lettera in esame non è presente nella versione cartacea ma è disponibile in versione digitalizzata dall'originale nel DVD allegato al volume.
- FF* *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Bruno Cassirer, Berlin 1916, 1918², 1922³, ora in *ECW* 7, hrsg. v. R. Schmücker, 2001; tr. it., *Libertà e Forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, a cura di G. Spada, Le Lettere, Firenze 1999.
- HS* *Vorrede und Einleitungen zu “G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie” (1904-1906) e Einleitung zu “G. W. Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand” (1915)*, in *ECW* 9, *Aufsätze und kleine Schriften 1902-1921*, hrsg. v. M. Simon, 2001, pp. 515-619.
- LS* *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg/Lahn 1902, ora in *ECW* 1, hrsg. v. M. Simon, 1998; tr. it., *Cartesio e Leibniz*, a cura di G. A. De Toni, Laterza, Roma/Bari 1986.
- MS* *The Myth of the State*, ed. by C. W. Hendel, Yale University Press, New Haven/London 1946, ora in *ECW* 25, hrsg. v. M. Lukay, 2007; tr. it., *Il mito dello stato*, a cura di C. Pellizzi, Longanesi, Milano 1950 (ristampato per i tipi di SE, Milano 2010).

- PSF 1 *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, Bruno Cassirer, Berlin 1923, ora in *ECW* 11, hrsg. v. C. Rosenkranz, 2001; ed. it., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, intr. di G. Raio, trad. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1961.
- SB (SBM) *Staatsbegriff* [titolo redazionale], manoscritto conservato nel *Nachlass* con la sigla *GEN MSS 98, Series II, Box 53, Folder 1075*, “*Staatsbegriff, Brie, Kant, Lessing, Humboldt, Novalis, Fichte, Schelling, Hegel, Rehm, Formbegriff, Form, Staatsideal, Geschichtsphilosophie, Nationalanstalt, Sprache, Friedrich der Grosse*” e pubblicato per la prima volta in *ECN* 9, pp. 231-244. I fogli manoscritti non pubblicati dagli editori sono indicati con la dicitura *SBM*.

5.2

OPERE DI ERNST CASSIRER

NON RACCOLTE NELLA TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart, «Göteborgs Höskolas Årsskrift», XLV, 1 (1939), ora *ECW* 21, hrsg. v. C. Rosenkranz, 2001.

Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band, Bruno Cassirer, Berlin 1906, 1911² (durchges. Aufl.), 1922³, ora *ECW* 2, hrsg. v. T. Berben, 1999; tr. it., *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. I, a cura di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1952.

Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band, Bruno Cassirer, Berlin 1907, 1911² (durchges. Aufl.), 1922³, ora *ECW* 3, hrsg. v. D. Vogel, 1999; tr. it., *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. II, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1953.

Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band. Die Nachkantischen Systeme, Bruno Cassirer, Berlin 1920, 1923³, ora *ECW* 4, hrsg. v. M. Simon, 2000; tr. it., *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. III, a cura di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1955.

Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vierter Band. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932), ora *ECW* 5, hrsg. v. T. Berben u. D. Vogel, Meiner, Hamburg 2005 (prima ed., *The Problem of Knowledge. Philosophy, Science and History since Hegel*, trad. ingl. a cura di W. H. Woglom e C. W. Hendel, Yale University Press, New-Haven/London 1950); tr. it., *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. IV, a cura di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1958.

Das Problem Jean-Jacques Rousseau (1933), «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLI (1932), pp. 177-213, 479-513, ora in *ECW* 18, *Aufsätze und kleine Schriften 1932-1935*, hrsg. v. R. Becker, 2004, pp. 3-82; tr. it., *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, a cura di M. Albanese, «Civiltà Moderna», (1933-34), ristampato per i tipi di La Nuova Italia, Firenze 1938.

Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, in F. Saxl (Hg.), *Vorträge der Bibliothek Warburg 1921-1922*, Teubner, Leipzig-Berlin 1923, pp. 11-39, ora in *ECW* 16, *Aufsätze und kleine Schriften 1922-1926*, hrsg. v. J. Clemens, 2003, pp. 75-105; tr. it., *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, in Id., *Mito e concetto*, a cura di R. Lazzari, Firenze, La Nuova Italia 1992, pp. 95-135.

Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie, testo della *Antrittsvorlesung* tenuta a Göteborg nell'ottobre del 1935 pubblicato per la prima volta in lingua tedesca in *ECN* 9, pp. 141-166.

Der Junge Goethe I. Erste Vorlesung. Einleitung – Goethe als “Befreier”, in *ECN* 11, *Goethe Vorlesungen 1940-1941*, hrsg. v. J. M. Krois, 2003, pp. 5-25.

Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis, Univ. Phil. Fak., Diss., Marburg 1899.

Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte, «Inter Nationes. Zeitschrift für die kulturellen Beziehungen Deutschlands mit dem Auslande», 1 (1931), pp. 57-59, 83-85, ora in *ECW* 17, pp. 207-208

Die Grundprobleme der Kantischen Methodik und ihr Verhältnis zur nachkantischen Spekulation, «Die Geisteswissenschaften», 1 (1914), pp. 784-787, 812-815, ora in *ECW* 9, pp. 201-217.

Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928, Friederichsen, Hamburg 1929, ora in *ECW* 17, *Aufsätze und kleine Schriften 1927-1931*, hrsg. v. T. Berben, 2004; tr. it., *L'idea della costituzione repubblicana*, a cura di A. Bolaffi, «MicroMega», 4 (1989), pp. 223-240.

Die Philosophie der Aufklärung, Mohr, Tübingen 1932, ora in *ECW* 15, hrsg. v. C. Rosenkranz, 2003; tr. it., *La filosofia dell'Illuminismo*, a cura di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1935 (ristampato per i tipi di Sansoni, Milano 2004).

Goethes Pandora, «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft», XIII (1918), pp. 113-134, ristampato in Id., *Ideen und Gestalt. Fünf Aufsätze*, Bruno Cassirer, Berlin 1921, 1924², pp. 7-31, ora in *ECW* 9, hrsg. v. M. Simon, 2001, pp. 243-268.

Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie, «Philosophische Vorträge. Veröffentlicht von der Kantgesellschaft», hrsg. v. A. Liebert unter Mitw. v. E. Cassirer u. M. Frischeisen-Köhler, 22 (1919), ristampato in Id., *Ideen und Gestalt*, cit., pp. 157-202, ora in *ECW* 9, pp. 389-439.

Hermann Cohen und die Renaissance der Kantischen Philosophie, «Jüdisch-liberale Zeitung», 11 (25. April 1924), pp. 3-6, ora in *ECW* 24, *Aufsätze und kleine Schriften 1941-1946*, hrsg. v. C. Rosenkranz, 2006, pp. 645-650.

Hermann Cohen 1842-1918, «Social Research. An International Quarterly of Political and Social Science», 10 (1943), pp. 219-232, ora in *ECW* 24, pp. 161-175.

Hölderlin und der deutsche Idealismus, «Logos», VII (1917), pp. 262-282 e VIII (1918), pp. 30-49, poi ristampato in Id., *Ideen und Gestalt*, cit., pp. 113-115, ora in *ECW* 9, pp. 346-389.

Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Teubner, Leipzig/Berlin 1927, ora in *ECW* 14, hrsg. v. C. Rosenkranz u. F. Plaga, 2002, pp. 8-201.

Kants Leben und Lehre, Bruno Cassirer, Berlin 1918, 1921², ora in *ECW* 8, hrsg. v. T. Berben, 2001.

Kant und die moderne Mathematik, «Kant-Studien», 12 (1907), pp. 1-49, ora in *ECW* 9, pp. 37-83.

Leibniz, «Encyclopedia of the Social Sciences», ed. by E. R. Anderson Seligman, Bd. IX, New York/London 1933, pp. 400-401, ora in *ECW* 18, pp. 453-458.

Leibniz und Jungius, in *Beiträge zur Jungius-Forschung. Prolegomena zu der von der Hamburgischen Universität beschlossenen Ausgabe der Werke von Joachim Jungius [1587–1657]. Festschrift der Hamburgischen Universität anlässlich ihres zehnjährigen Bestehens*, im Auftr. der Jungius-Kommission hrsg. v. Adolf Meyer, Hartung, Hamburg 1929, pp. 21-26, ora in *ECW* 17, pp. 360-368.

Newton and Leibniz, «The Philosophical Review», 52 (1943), pp. 366-391, ora in *ECW* 24, pp. 135-161.

Paralipomena zu Hegel, hrsg. u. Einl. v. C. Möckel, «Zeitschrift für Kulturphilosophie», 5, 2 (2011), pp. 481-505.

Die Philosophie der Aufklärung, Mohr, Tübingen 1932, ora *ECW* 15, hrsg. v. C. Rosenkranz, 2003; tr. it., *La Filosofia dell'Illuminismo*, a cura di E. Pocar, intr. di R. Pettoello, Sansoni, Milano 2004.

Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken, Bruno Cassirer, Berlin 1925, ora *ECW* 12, hrsg. v. C. Rosenkranz, 2002; tr. it., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 2, *Il pensiero mitico*, a cura di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1964.

Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Die Phänomenologie der Erkenntnis, Bruno Cassirer, Berlin 1929, ora *ECW* 13, hrsg. v. J. Clemens, 2002; tr. it., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, *Fenomenologia della conoscenza*, a cura di E. Arnaud, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1966.

Probleme und Tendenzen der deutschen Geistesgeschichte. Von Leibniz bis Hegel, lezione tenuta nel semestre invernale 1925-1926 presso l'Università di Amburgo, pubblicata in *ECN* 10, hrsg. v. B. Naumann in Zusammenarbeit m. S. Zumsteg, 2006, pp. 3-11.

Psychologie und Philosophie, in *Bericht über den XII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Hamburg vom 12.-16. April 1931*, hrsg. v. G. Kafka im Auftr. der Deutschen Gesellschaft für Psychologie, Fischer, Jena 1932, pp. 73-76, ora in *ECW* 18, pp. 149-153.

Rezension von A. Silberstein "Leibnizens Apriorismus im Verhältnis zu seiner Metaphysik", «Deutsche Literaturzeitung», 25 (1904), pp. 1804-1806, ora in *ECW* 24, pp. 639-642.

Selbstanzeige zu "Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen", «Kant-Studien», 7, 2 (1902), pp. 375-376, ora in *ECW* 9, pp. 439-440.

Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen, «Studien der Bibliothek Warburg», VI (1925), ora in *ECW* 16, pp. 227-312; tr. it., *Linguaggio e mito. Un contributo al problema dei nomi degli dèi*, a cura di G. Alberti, Milano, SE, 2006.

Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Bruno Cassirer, Berlin 1910, 1923², ora *ECW* 6, hrsg. v. R. Schmücker, 2000; tr. it., *Sostanza e funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, pref. di G. Preti, a cura di E. Arnaud e G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1973.

Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures 1935-1945, ed. by D. P. Verene, Yale University Press, New Haven/London 1979; tr. it., *Simbolo, mito, cultura*, a cura di G. Ferrara, Laterza, Roma/Bari 1981.

The Myth of the State. Its Origin and Its Meaning. Third Part. The Myth of the Twentieth Century, manoscritto del 1944-1945 pubblicato per la prima volta in *ECN* 9, pp. 167-225.

Vom Wesen und Werden des Naturrechts, «Zeitschrift für Rechtsphilosophie», VI (1932), pp. 1-27, ora in *ECW* 18, pp. 203-229; tr. it., *In difesa del diritto naturale*, a cura di A. Bolaffi, «MicroMega», 2 (2001), pp. 91-115.

Vorlesungen und Vorträge zu philosophischen Problemen der Wissenschaften, in *ECN* 8, hrsg. v. J. Fingerhut, G. Hartung u. R. Kramme, 2010.

Vorlesungen zu Hegels Philosophie der Moral, des Staates und der Geschichte, in *ECN* 16, hrsg. v. C. Möckel, 2013.

Wandlungs- und Gestaltungsfähigkeit der Idee der Demokratie, contributo pubblicato per la prima volta in *ECN* 9, pp. 61-79.

Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte, contributo pubblicato in *ECN* 9, pp. 85-113 (una versione preparatoria con il titolo *Wandlungen des Staatsgefühls und der Staatsgesinnung in der deutschen Geistesgeschichte* è pubblicata in *ECN* 9, pp. 244-251).

Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch, contributo pubblicato per la prima volta in edizione critica in *ECN* 9, pp. 29-60; tr. it., *Sul concetto di nazione. Una replica a Bruno Bauch*, a cura di A. Bolaffi, «Micromega», n. 2 (1995), pp. 208-223 (eseguita sul testo riprodotto nella prima ed. non critica di U. Sieg, *Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirer Auseinandersetzung mit der völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript*, «Bulletin des Leo Baeck Instituts», 34 (1991), pp. 51-91).

Zur Logik der Kulturwissenschaften, «Göteborgs Högskolas Arsskrift» XLVIII, 1, Wettergren & Kerber, Göteborg 1942, ora in *ECW* 24, pp. 355-486; tr. it., *Sulla logica delle scienze della cultura*, a cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze 1979.

Zur Metaphysik der symbolischen Formen, *ECN* 1, hrsg. v. J. M. Krois unter Mitwirk. v. A. Appelbaum, R. A. Bast, K. C. Köhnke u. O. Schwemmer, 1995.

CASSIRER-FORSCHUNG

Ernst Cassirer cinquant'anni anni dopo, numero monografico di «Rivista di storia della filosofia», 4 (1995).

I filosofi della scuola di Marburgo, numero monografico di «Il cannocchiale», 1/2 (gennaio-agosto 1991).

Philosophie und Politik. Die Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger in der Retrospektive (con interventi di Pierre Aubenque, Luc Ferry, Enno Rudolph, Jean François Courtine e Fabien Cappeillières), «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 2 (1992), pp. 290-313.

Symbolische Formen, mögliche Welten - Ernst Cassirer, hrsg. v. E. Rudolph – H. J. Sandkühler, numero monografico di «Dialektik», 1 (1995).

Altmann J., *Republikanische Wendung des Nationsdiskurses. Zur Rhetorik von Ernst Cassirers Rede. Die Idee der republikanischen Verfassung*, «Jahrbuch Politisches Denken», 2002, pp. 61-78.

Anand R. K., *Legal ethics, jurisprudence and the cultural study of the lawyer*, «Temple Law Review», 81 (2008), pp. 737-786.

Aramayo R. R., *Ernst Cassirer. Un historiador de las ideas en lucha contra la barbarie del totalitarismo*, in E. Cassirer, *Rousseau, Kant y Goethe. Filosofía y literatura en el Siglo de las Luces*, FCE, Madrid 2007.

Id., *Cassirer, la Costituzione de Weimar y el papel regulativo de las ideas politico-morales (Presentación a La idea de la constitución republicana)*, «Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política», 40 (2009), pp. 149-154.

Id., *Los climas políticos y las responsabilidades filosóficas. La lección de Cassirer sobre "Filosofía y política"*, «Arbor. Revista de Ciencia, Pensamiento y Cultura», 742 (2010), pp. 295-310.

Bahr H., *Über Ernst Cassirer*, «Die Neue Rundschau», XXVIII (1917), pp. 1483-1495, ripubblicata come *Geisterchor*, in Id., *Kritische Schriften in Einzelausgaben*, hrsg. v. C. Pias, Bd. XVII, *Summula*, hrsg. v. G. Schödl, VDG, Weimar 2010, pp. 23-45.

Barash J. A. (ed.), *The symbolic construction of reality. The legacy of Ernst Cassirer*, University of Chicago Press, Chicago 2008.

Barth H., *Nachruf auf Ernst Cassirer*, in Id., *Denken in der Zeit. Philosophisch-politische Beiträge in der Neuen Züricher Zeitung 1932-1964*, hrsg. u. Einl. v. H. Lübke, Verlag Neue Züricher Zeitung, Zürich 1988, pp. 246-257.

Bast R. A., *Cassirers Rousseau-Interpretation*, «Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte», 15 (1991), pp. 352-385.

Id., *Problem, Geschichte, Form. Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im historischen Kontext*, Duncker & Humblot, Berlin 2000.

Bayer T. I., *Cassirer's Normative Philosophy*, «Journal of Value Inquiry», 27, 3/4 (1993), pp. 431-441.

Bevc T., *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft. Ernst Cassirer und die Kritische Theorie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005.

Id., *Politische Theorie*, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz 2007, pp. 94-112.

Bickel C., *Konsequenzen aus Cassirers "Philosophie der symbolischen Formen" für die Fragen der politischen Theorie*, in R. Fechner – C. Schüller-Knauer (Hg.), *Existenz und Kooperation. Festschrift für Ingrid Görland zum 60. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 1993, pp. 195-209.

Bidney D., *The Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer and Its Significance in Relation to the History of Anthropological Thought*, in P. A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, cit., pp. 545-575.

Id., *Review of "The Myth of the State" by Ernst Cassirer*, «American Anthropologist», 49, 3 (1947), pp. 481-483.

Bottici C., *Philosophies of Political Myth. A Comparative Look Backwards. Cassirer, Sorel and Spinoza*, «European Journal of Political Theory», 8 (2009), pp. 365-382.

Braun H.-J. – Holzhey H. – Orth E. W. (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988.

Burke K., *Homo Faber, Homo Magus*, «The Nation», 163 (1946), pp. 666-668.

Cappeillières F., *Cassirer and political philosophy*, in E. Rudolph – B.-O. Küppers (Hg.), *Kulturrückblick nach Ernst Cassirer*, cit., pp. 129-142.

Id., *Cassirer penseur politique. "The Myth of the State" contre "Der Mythos des 20. Jahrhunderts"*, «Cahiers de Philosophie politique et juridique», 24 (1994), pp. 175-204.

Cassirer T., *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Meiner, Hamburg 2004.

Castle E., *Rezension von Ernst Cassirers "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte"*, «Literarisches Zentralblatt für Deutschland», 69, 41 (12. Oktober 1918), pp. 815-816.

Centi B., *Die Cassirer-Forschung in Italien*, in E. Rudolph – H. J. Sandkühler (Hg.), *Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer*, «Dialektik», 1 (1995), pp. 145-154.

Cohn J., *Besprechung vom Cassirer, Ernst "Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen"*, «Göttingische gelehrte Anzeigen», CLXV, 5 (1903), pp. 377-398.

Cook T. I., *Review of "The Myth of the State" by Ernst Cassirer*, «American Political Science Review», XLI (1947), pp. 331-333.

Coszkun D., *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Springer, Dordrecht 2007.

Couturat L., *Le système de Leibniz d'après M. Cassirer*, «Revue de métaphysique et de morale», 11, 1 (1903), pp. 83-99.

Dünges A., *Besprechung vom E. Cassirers "Leibniz" System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, «Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie», 27, 1 (1903), p. 357.

Dyroff A., *Besprechung vom E. Cassirers "Leibniz" System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, «Theologische Revue», II, 1 (08. 01. 1903), pp. 21-24.

Eggers W. – Mayer S. (ed.), *Ernst Cassirer. An Annotated Bibliography*, Garland, New York/London 1988.

Elsenhans T., *Bericht über die deutsche Literatur des letzten Jahres zur vorkantischen Philosophie des 18. Jahrhunderts*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XXI, (1908), pp. 259-268.

Favuzzi P., *L'ultimo Cassirer. Il problema della "svolta", la fondazione umanistica e l'orizzonte antropologico della filosofia della cultura*, «Bollettino della Società filosofica italiana», 203 (2011), pp. 15-28.

Id., *Recensione a "Cassirers politische Philosophie. Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte" di R. Parkhomenko*, «Universa – Recensioni di filosofia», 1, 1 (2011).

Id., *Recensione a "Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture" di E. Skidelsky*, «Rivista di storia della filosofia», 2 (2012), pp. 436-438.

Id., *Recensione a "Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law" di D. Coskun*, «Universa – Recensioni di filosofia», 2, 1 (2012).

Ferrari M., *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano 1988.

Id., *Recensione a "Cartesio e Leibniz" di Ernst Cassirer*, «Rivista di storia della filosofia», 43, (1988), 3, p. 585.

Id., *La Cassirer-Renaissance in Europa*, «Studi Kantiani», 7 (1994), pp. 111-139.

Id., *Ernst Cassirer. Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996.

Id., *Introduzione al Neocriticismo*, Laterza, Roma/Bari 1997.

Id., *Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers*, in E. Rudolph (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, cit., pp. 48-49.

Id., *Cassirer, Natorp e l'immagine di Platone*, «Rivista di filosofia», 3 (2005), pp. 427-456.

Frede D. – Schmücker R. (Hg.), *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997.

Freudenthal G., *The Hero of Enlightenment*, in J. A. Barash (ed.), *The symbolic construction of reality. The Legacy of Ernst Cassirer*, cit., pp. 189-215.

Gaubert J., *La science politique d'Ernst Cassirer. Pour une refondation symbolique de la raison pratique contre le mythe politique contemporain*, Éditions Kimé, Paris 1996.

Gawronsky D., *Ernst Cassirer. His Life and His Work. A Biography*, in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, cit., pp. 1-37.

Gay P., *The Social History of Ideas. Ernst Cassirer and after*, in K. Wolff – B. Moore (ed.), *The Critical Spirit. Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Beacon, Boston 1967, pp. 106-120.

Gerhardt V., *Vernunft aus Geschichte. Ernst Cassirers systematischer Beitrag zu einer Philosophie der Politik*, in H.-J. Braun – H. Holzhey – E. W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolische Formen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, pp. 220-246.

Goldbeck E., *Rezension von Ernst Cassirers "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte"*, «Sokrates. Zeitschrift für das Gymnasialwesen. Neue Folge», Bd. LXXII, Neue Folge, 6. Jahrgang, Heft 1/2 (Januar/Februar, 1918), pp. 23-24.

Gordon P. E., *German Idealism and German Liberalism in the 1920s. Remarks on Ernst Cassirer and the Historicity of Interpretation*, in L. V. Kaplan – R. Koshar (eds.), *The Weimar Moment. Liberalism, Political Theology and Law*, Lexington Books, Lanham Md. 2012, pp. 337-344.

Gründer K., *Cassirer und Heidegger in Davos*, in H.-J. Braun – H. Holzhey – E. W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolische Formen*, cit., pp. 290-302.

Grolman A., *Rezension von Ernst Cassirers "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte"*, «Die Christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände», 31, 29 (19. Juli 1917), pp. 545-547.

Gusejnova D., *Ernst Cassirer and Oswald Spengler. Two Philosophies of Culture in the Light of a Political Polemic*, in P. Bishop – R. H. Stephenson (ed.), *The Paths of Symbolic Knowledge*, Maney Publishing, London/Leeds 2006.

Habermas J., *Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg*, «Vorträge aus dem Warburg-Haus» 1, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 1-31; tr. it., *L'energia liberatrice della figurazione simbolica. L'eredità umanistica di Ernst Cassirer e la Biblioteca Warburg*, a cura di C. Mainoldi, in Id., *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica*, Laterza, Roma 2009, pp. 3-26 (ed. or., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1997).

Id., *Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Cassirer und Gehlen. Vortrag gehalten am 9. 12. 1998*, in G. Melville (Hg.), *Institutionalität und Symbolisierung*, Köln, Böhlau 2001, pp. 53-68; tr. it., *Espressione simbolica e comportamento rituale. Ripensando a Ernst Cassirer e Arnold Gehlen*, in Id., *Tempo di passaggi*, Milano, Feltrinelli

2004, pp. 37-54 (ed. or., *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999).

Hänel M., *Exclusions and Inclusions of a Cosmopolitan Philosopher. The Case of Ernst Cassirer*, in L. E. Jones (ed.), *Crossing boundaries. The exclusion and inclusion of minorities in German and the United States*, Berghahn, New York/Oxford 2001 pp. 119-143.

Id., *Ernst Cassirers Kampf um die Erinnerung – im Exil und zuvor*, in *Nationalismus in den Kulturwissenschaften*, Bd. 2, *Leitbegriffe – Deutungsmuster – Paradigmenkämpfe. Erfahrungen und Transformationen im Exil*, hrsg. v. H. Lehmann u. O. G. Oexle unt. Mitw. v. M. Matthiesen und M. Staub, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, pp. 319-351.

Henry B., *Libertà e mito in Cassirer*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1986.

Id. – Pievatolo M. C. (a cura di), *Guida alla lettura del Mito dello stato di Ernst Cassirer*, SEU, Pisa 1996.

Id., *Il luogo della politica nell'opera di Cassirer*, «Studi filosofici», XX (1997), pp. 181-200.

Id., *Der Ort der Politik im Werk Cassirers*, in E. Rudolph (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, cit., pp. 1-17.

Herzog L., “*Die Herrschaft des Geistes über die Wirklichkeit*“. *Ernst Cassirer über politische Ideen und Mythen*, in U. Büttner – M. Gehring – M. Gotterbarm – Id. – M. Hoch (Hg.), *Potentiale der symbolischen Formen. Eine interdisziplinäre Einführung in Ernst Cassirers Denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, pp. 101-111.

Hoffmann H., *Besprechung vom E. Cassirers “Leibniz’ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*“, «Die Christliche Welt», 17, 10 (1903), p. 234.

Holborn H., *Ernst Cassirer*, in P. A Schlipp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, cit., pp. 41-46.

Jagersma A. K., *Der Status der Ethik in der Philosophie der symbolischen Formen*, in H. J. Sandkühler – D. Pätzold (Hg.), *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, cit., pp. 276-296.

Jentsch C., *Leibniz. Seine Physik*, «Die Grenzboten», LXII, 2 (08. 01. 1903), pp. 78-87 e *Leibniz. Metaphysik und Geisteswissenschaften*, 3 (15.01.1903), pp. 137-146.

Joas H., *A German idea of freedom? Cassirer and Troeltsch between Germany and the West*, Swedish Ernst Cassirer Society, Göteborg 2006.

Jolly E., *Mythe et technique. Autour de Cassirer*, «Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy», II (2010), pp. 155-177.

Jürgens A., *Humanismus und Kulturkritik. Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*, Fink, München 2012.

Kabitz W., *Referat über Ernst Cassirer [Dr. Phil], "Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen"*, «Deutsche Literaturzeitung», XXIV, 13 (28. 03. 1903), pp. 773-776.

Kahn P. W., *Freedom, Autonomy and the Cultural Study of Law*, «Yale Journal of Law and Humanities», 13, 1 (2001), pp. 141-171.

Kajon I., *La filosofia, il giudaismo e il mito politico moderno in Ernst Cassirer*, «Idee. Rivista di storia della filosofia», 9-10 (1988), pp. 59-72.

Kirste S., *Ernst Cassirer's Concept of Law and its Relation to Neo-Kantian Philosophies of Law*, in J. J. Moreso (ed.), *Legal Theory. Legal Positivism and Conceptual Analysis. Proceedings of the 22nd IVR World Congress Granada 2005*, Steiner, Stuttgart 2007, pp. 232-245.

Id., *Ernst Cassirers Ansätze zu einer Theorie des Rechts als symbolische Form*, in M. Senn – D. Puskás (Hg.), *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft. Beiträge der Jahrestagung der Schweizerischen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie 2007*, Steiner, Stuttgart 2007, pp. 177-189.

Klibansky R. – Solmitz W. (ed.), *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Harpen & Row, New York 1963² (prima ed., Clarendon Press, Oxford 1936).

Knoppe T., *Idee und Urphänomen. Zur Goethe-Rezeption Ernst Cassirers*, in E. Rudolph – B. O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, cit., pp. 325-352.

Körner J., *Rezension von Ernst Cassirers "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte" und Ders., "Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie"*, «Literaturblatt für germanische und romanische Philologie», XLI, 5/6 (1920), pp. 160-173.

Krois J. M., *Review of "Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933" by D. Lipton*, «The Journal of the History of Philosophy», 20 (1982), pp. 209-214.

Id., *Ernst Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven/London 1987.

Id., *Aufklärung und Metaphysik. Zur Philosophie Cassirers und der Davoser Debatte mit Heidegger*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 2 (1992), pp. 273-290.

Id., *Ernst Cassirer*, in Id. – G. Lohse – R. Nicolaysen (Hg.), *Die Wissenschaftler Ernst Cassirer, Bruno Snell, Siegfried Landshut*, Verlag Verein für Hamburgische Geschichte, Hamburg 1994.

Id., *Urworte. Cassirer als Goethe-Interpret*, in E. Rudolph – B. O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, cit., pp. 297-324.

Id., *Ernst Cassirer (1874-1945). Eine Kurzbiographie*, in ECN 18, pp. XXI-XLII.

Id., *Zum Lebensbild Ernst Cassirers (1874-1945)*, «Internationale-Ernst-Cassirer-Gesellschaft Website», <http://www1.uni-hamburg.de/cassirer/intro/krois.html>, accesso effettuato il 13.01.2013, ore 22.00.

Kuhn H., *Ernst Cassirer's Philosophy of Culture*, in P. A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, cit., pp. 545-575.

Lazzari R., *Cinquant'anni di studi su Cassirer*, «Rivista di storia della filosofia», 50 (1995), pp. 889-921.

Lenz F. W., *Erinnerungen an Ernst Cassirer*, «Monatshefte. A Journal Devoted to the Study of German Language and Literature», 40, 7 (November 1948), pp. 401-405.

Lindau H., *Die Beleuchtung des Problems Staat und Freiheit bei Ernst Cassirer*, «Europäische Staats- und Wirtschaftszeitung», II, 42 (20. Oktober 1917), pp. 996-1000.

Id., *Besprechung von "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte"*, «Kant-Studien», XXII (1918), p. 125-134.

Lipton D., *Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933*, University of Toronto Press, Toronto 1978.

Lübbe H., *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts* in Id., *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderung der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Styria, Graz/Wien/Köln 1989, pp. 275-285 (prima ed., *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts. Festvortrag anlässlich der Tagung "Symbolische Formen" gehalten am 20.10.1974 in Hamburg*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975).

Lüddecke D., *Staat – Mythos – Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer*, Ergon, Würzburg 2003.

Mali J., *The Myth of the State Revisited. Ernst Cassirer and Modern Political Theory*, in J. A. Barash (ed.), *The symbolic construction of reality. The legacy of Ernst Cassirer*, cit., pp. 135-163.

Mannheim K., *Rezension von Ernst Cassirers "Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte"* (Berlin, 1917), «Athenaeum. Új folyam» (Neue Folge), 3 (1917), pp. 409-413, ora in R. Laube (Hg.), *Karl Mannheim und die Krise des Historismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, pp. 563-568 (traduzione dall'originale in lingua ungherese).

McCoy C. N. R., *Review of "The Myth of the State" by Ernst Cassirer*, «Modern Schoolman», 25 (May, 1948), pp. 271-278.

Mehring R., *Pathos der "Zusammenschau". Annäherungen an Cassirers Philosophiebegriff*, in E. Rudolph (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, cit., pp. 63-78.

Id., *Besprechung vom ECN 9*, «Philosophischer Literaturanzeiger», 61 (2008), pp. 105-108.

Meland I., *Meaning, Reason and Freedom. An Inquiry into the Philosophical Motives for the Rehabilitation of Ernst Cassirer's Philosophy*, PhD Dissertation, University of Bergen, Bergen 2011.

Meyer T., *Ernst Cassirer*, Ellert & Rickert, Hamburg 2007.

Meyer T., *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit. Zum Werk Ernst Cassirers*, LIT, Hamburg 2007.

Möckel C., *Ernst Cassirers Philosophie der Politik. Rationalität, Unveräußerlichkeit natürlicher Rechte, ethisches Primat*, in M. Wischke (Hg.), *Erster Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc*, Olomouc, Nakladatelství, 2005, pp. 50-73.

Id., *Das "Lebensgefühl" in der politischen Philosophie Ernst Cassirers am Beispiel des "Gemeinschaftsgefühls"*, in J.-C. Heilinger – C. G. King – H. Wittwer (Hg.), *Individualität und Selbstbestimmung – Festschrift für Volker Gerhardt*, Akademie Verlag, Berlin 2009, pp. 161-181.

Id., *Ponjatje gosudarstva v nemeckom idealisme? K poziciji Ernsta Kassirera v istoričeskoj polemike (1914-1918)*, in I. N. Grifcobj – N. A. Dmitrieva (a cura di), *Neokantianstvo nemeckoje i ruskoje. Meshdu teoriej poznanija i kritikoj kul'tury*, Humanitas, Mosca 2010, pp. 282-298; tr. ted., *Staatsbegriff des Deutschen Idealismus? Zu Ernst Cassirers Position in einer historischen Debatte*, in N. A. Dmitrieva – J. Stolzenberg (Hg.), *Deutscher und russischer Neukantianismus. Von der Erkenntnislogik zur Sozialpädagogik*, Königshausen & Neumann, Würzburg (non ancora pubblicata).

Id., *Hegel-Bilder im Wandel? Zu Ernst Cassirers Verständnis der politischen Philosophie Hegels*, in F. Lomonaco (a cura di), *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 187-208.

Morgenthau H. J., *Review of "The Myth of the State" by Ernst Cassirer*, «Ethics», 57 (1947), pp. 141-142.

Moxter M., *Recht als symbolische Form?*, in B. Recki (Hg.), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Meiner, Hamburg 2012, pp. 623-649.

Müller P., *Der Staatsgedanke Cassirers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.

Naumann B., *Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe*, Fink, München 1998.

Neumann F. L., *Review of "The Myth of the State" by Ernst Cassirer*, «Political Science Quarterly», 62, 3 (1947), pp. 433-436.

Id. – Recki B. (Hg.), *Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft*, Akademie Verlag, Berlin 2002.

Nicolaysen R., *Plädoyer eines Demokraten. Ernst Cassirer und die Hamburgische Universität 1919-1933*, in I. M. Fehér – P. L. Oesterreich (Hg.), *Philosophie und Gestalt der Europäischen Universität. Akten der Internationalen Fachtagung Budapest vom 6. - 9. November 2003*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2008, pp. 285-328.

Orth E. W., *Politische Kultur. Ernst Cassirer und die Politik*, «Der Blaue Reiter. Journal für Philosophie», 7/1 (1998), pp. 26-29.

Ostwald W., *Besprechung vom E. Cassirers "Leibniz" System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, «Annalen der Naturphilosophie», 1 (1902), pp. 500-501.

Paetzold H., *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.

Id., *Mythos und Moderne in der Kulturphilosophie Cassirers*, in E. Rudolph – B-O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, cit., pp. 159-176.

Pätzold D., *Cassirers leibnizianische Begriffslehre als Grundlage seiner kulturhistorischen Symboltheorie*, in E. Rudolph. – H. J. Sandkühler (Hg.), *Symbolische Formen, mögliche Welten*, cit., pp. 97-108.

Parkhomenko R., *Cassirers politische Philosophie. Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte*, Universitätsverlag Karlsruhe, Karlsruhe 2007.

Pedersen E. O., *Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers. Zur Bedeutung des Mythos in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Erkenntnistheorie und in der Sphäre der modernen Politik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009.

Racinaro R., *Esperienza, decisione, giustizia politica*, Franco Angeli, Milano 1997.

Raio G., *Il concetto di mito politico*, in V. Dini – D. Taranto (a cura di), *Individualismo, assolutismo, democrazia* (Atti del convegno del 12-14 ottobre 1989, Salerno-Napoli), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, pp. 501-511.

Id., *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Bari 2002³.

Ranea A. G., *La réception de Leibniz et les difficultés de la reconstruction idéale de l'histoire de la science d'après Ernst Cassirer*, in AA. VV., *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. v. A. Heinekamp, «Studia Leibnitiana», Supplementa, XXVI, Steiner, Stuttgart 1986, pp. 301-315.

Id., *Zeichnen, Symbol, Begriff. Die Leibniz-Rezeption in der Cassirerschen Zeichnenstheorie*, in K. D. Dutz – P. Schmitter (Hg.), *Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik. Fallstudien*, Moks, Münster 1986, pp. 303-316.

Raulet G., *Das Zwischenreich der symbolischen Formen. Ernst Cassirers Erkenntnistheorie, Ethik und Politik im Spannungsfeld von Historismus und Neukantianismus*, Lang, Frankfurt a.M. 2005.

Raulff U., *Blick in den Giftschrank. Ernst Cassirers Verfassungspatriotismus und die Politik der Weimarer Republik*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung», Bd. 44, 204 (2. September 1992), p. N5.

Recki B., *Kultur ohne Moral? Warum Ernst Cassirer trotz seiner Ansicht in den Primat der praktischen Vernunft keine Ethik schreiben konnte*, in D. Frede – R. Schmücker (Hg.), *Ernst Cassirer Werk und Wirkung*, cit., pp. 58-78.

Id., *Die Kultur der Humanität. Ernst Cassirer als Philosoph und Bürger. Zum Gedenken an Ernst Cassirer*, «Hamburger Universität Reden», 1 (1999), pp. 16-33.

Id., *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Akademie Verlag, Berlin 2004.

Ringer F. K., *Review of "Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933" by D. Lipton*, «Canadian Journal of History», 15, 1 (1989), pp. 151-153.

Robling F.-H., *Rhetorik als pragmatisches Element der symbolischen Form*, in U. Büttner – M. Gehring – M. Gotterbarm – L. Herzog – M. Hoch (Hg.), *Potentiale der symbolischen Formen*, cit., pp. 111-121.

Rogers A. K., *Review of "Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen by Dr. Ernst Cassirer"*, «The Philosophical Review», 12, 1 (January 1903), pp. 81-84.

Rudolph E. – Küppers B.-O. (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Meiner, Hamburg 1995.

Rudolph E., *Von der Substanz zur Funktion. Leibnizrezeption als Kantkritik bei Ernst Cassirer*, in Id. – H. J. Sandkühler (Hg.), *Symbolische Formen, mögliche Welten*, cit., pp. 85-95.

Id., *Politische Mythen als Kulturphänomene nach Ernst Cassirer*, in Id. – B.-O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, cit., pp. 143-159.

Id. (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, Meiner, Hamburg 1999.

Id., *Cassirers Machiavelli*, in Id., *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, cit., pp. 79-91.

Id., *Ernst Cassirer in Europa*, in Id., *Ernst Cassirer im Kontext*, Mohr, Tübingen 2003, pp. 1-13.

Id., *From Culture to Politics. The "Aufhebung" of Ethics in Ernst Cassirer's Political Philosophy in Comparison with the "Political Theology" of Ernst Kantorowicz*, in C. Hamlin – J. M. Krois (ed.), *Symbolic forms and cultural studies. Ernst Cassirer's Theory of Culture*, Yale University Press, New Haven 2004, pp. 117-126.

Russell B., *Recent Work on the Philosophy of Leibniz*, «Mind», XII, 46, (1903), pp. 177-201.

Sabine H. G., *Review of "The Myth of the State" by Ernst Cassirer*, «The Philosophical Review», 56 (1947), pp. 315-318.

Sandkühler H. J., *Republikanismus im Exil. Bürgerrecht für den Philosophen Ernst Cassirer in Deutschland. Zum 50. Todestag Ernst Cassirers*, in M. Plümacher – V. Schürmann (Hg.), *Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers*, Lang, Frankfurt am Main/Berlin/Bern 1996, pp. 13-36.

Id. – Pätzold D. (Hg.), *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Metzler, Stuttgart 2003.

Id., *Keine Leerstelle bei Cassirer. Recht und Politik*, in Id. – D. Pätzold (Hg.), *Kultur und Symbol*, cit., pp. 297-308.

Saurer J., *Das Recht als symbolische Form und Gegenstand der praktischen Philosophie. Zur Rechts- und Staatsphilosophie Ernst Cassirers*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 95 (2009), pp. 490-509.

Schaeffer-Schweizer B. C., *Die Problematik der Kulturosoziologie und Staatsphilosophie Ernst Cassirers*, PhD Dissertation, Albert-Ludwigs Universität, Freiburg i.B 1965.

Schalk F., *Vom Mythos des Staates*, «Romanische Forschungen», LXII (1950), pp. 454-456.

Schilpp P. A. (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Tudor, New York 1949.

Schrems J. J., *The Political Philosophy of Ernst Cassirer. A Study in Modern Liberal Political Thought*, PhD Dissertation, New School for Social Research, Catholic University of America, Washington 1965.

Id., *Ernst Cassirer and Political Thought*, «Review of Politics», 29, 2 (1967), pp. 180-203.

Schubbach A., *Die Form der Zettel. Ernst Cassirers Vorarbeiten zur "Philosophie des Symbolischen"*, in C. Hoffmann (Hg.), *Daten Sichern. Schreiben und Zeichnen als Verfahren der Aufzeichnung*, Diaphanes, Zürich/Berlin 2008, pp. 103-128.

Schwarze-Cunow A., *Philosophisches Referat*, «Halte was du hast. Zeitschrift für Pastoral-Theologie», 27 (1903/1904), p. 633.

Schwemmer O., *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1997.

Id., *Ernst Cassirer als Denker Europas*, in W. Lütterfelds – T. Mohrs (Hg.), *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 91-103.

Seidengart J. (ed.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*, Cerf, Paris 1990.

Id., *Cassirer. Reader, Publisher and Interpreter of Leibniz' Philosophy*, in R. Krömer – Y. Chin-Drian (eds.), *New Essays on Leibniz Reception*, Springer, Basel 2012, pp. 129-143.

Sieg U., *Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirer Auseinandersetzung mit der völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript*, «Bulletin des Leo Baeck Instituts», 34 (1991), pp. 51-91.

Sievers B. R., *Knowledge, mind, and action. Cassirer, Ryle, Habermas and the epistemological approach to contemporary political theory*, PhD Dissertation, University of Stanford, California 1973.

Solmi R., *Ernst Cassirer e il mito dello stato*, «Il pensiero critico», 1, 1951, pp. 163-174.

Stammen T., *Ernst Cassirer*, in Id. – G. Riescher – W. Hofmann (Hg.), *Hauptwerke der politischen Theorie*, Kröner, Stuttgart 1997, pp. 112-115.

Id., *Ernst Cassirers Kritik der politischen Romantik*, in W. Leidhold (Hg.), *Politik und Politeia. Formen und Probleme politischer Ordnung. Festgabe für Jürgen Gebhardt zum 65. Geburtstag*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 215-228.

Strauss L., *The Myth of the State by Ernst Cassirer*, «Social Research» 14 (1947), pp. 127-128.

Strenski I., *Ernst Cassirer's Mythical Thought in Weimar Culture*, «History of European Ideas», 5 (1984), pp. 363-383.

Skidelsky E., *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton University Press, Princeton 2008.

Thumfart A., “Die Rückkehr des Fatalismus”. *Ernst Cassirers politische Kulturtheorie zum Ende der Weimarer Republik*, in A. Waschkuhn – Id. (Hg.), *Politisch-kulturelle Zugänge zur Weimarer Staatsdiskussion*, Nomos, Baden-Baden 2002, pp. 99-134.

Troeltsch E., *Besprechung vom E. Cassirers “Leibniz’ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen”*, «Theologische Literaturzeitung», XXIX (1904), pp. 639-643.

Id., *Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen*, in *Vorträge, gehalten in den Versammlungen der “Vereinigung der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Berlin und der Provinz Brandenburg”*, Weidmann, Berlin 1917, ora in E. Troeltsch, *Deutscher Geist and Westeuropa. Gesammelte Kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, hrsg. v. H. Baron, Tübingen, Mohr 1925, pp. 211-247.

Id., *Besprechung von Ernst Cassirers “Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte”*, «Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft», 42, 18/19 (29. September 1917), pp. 368-371, ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, hrsg. v. H. Baron, Mohr, Tübingen 1925, pp. 696-698 e Id., *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. F. W. Graf – C. Albrecht – V. Drehsen – G. Hübinger – T. Rendtorff, Bd. 13, *Rezensionen und Kritiken (1915-1923)*, hrsg. v. F. W. Graf in Zusammenarb. mit D. Feßl, H. Haury u. A. Seelos, De Gruyter, Berlin/New York 2010, pp. 329-334.

Verene D. P., *Vico's Science of Imaginative Universals and the Philosophy of Symbolic Forms*, in G. Tagliacozzo – D. Verene (ed.), *Giambattista Vico's Science of Humanity*, John Hopkins University Press, London 1976, pp. 295-317.

Id., *Introduction*, in E. Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture*, cit., pp. 1-49.

Id., *Vico's Influence on Cassirer*, «New Vico Studies», (1985), pp. 105-111.

Id., *Cassirer's Political Philosophy*, in E. Rudolph (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, Hamburg, Meiner, 1999, pp. 19-41.

Vergely B., *Cassirer. La politique du juste*, Éditions Michalon, Paris 1998.

Villinger I., *Cassirer*, in G. Riescher (Hg.), *Politische Theorie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis Young*, Kröner, Stuttgart 2004, pp. 82-85.

Vögele W. (Hg.), “Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander”. *Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und*

Differenz. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 10. bis 12. Juli 1998, Evangelische Akademie, Rehburg-Loccum 1999, pp. 184-192.

Voegelin E., *Review of "The Myth of the State" by Ernst Cassirer*, «Journal of Politics», 9, 3, (1947), pp. 445-446.

Vogel B., *Philosoph und liberaler Demokrat. Ernst Cassirer und die Hamburger Universität von 1919 bis 1933*, in D. Frede – R. Schmücker (Hg.), *Ernst Cassirer Werk und Wirkung*, pp. 185-214.

Villinger I., *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die Medien des Politischen. Mit einer Studie zum Demonstrationsritual im Herbst 1989*, Ergon, Würzburg 2005.

Walther A., *Rezension des "Vom Mythos des Staates"*, «Historische Zeitschrift», CLXXI (1951), pp. 553-555.

Waßner R., *Institution und Symbol. Ernst Cassirers Philosophie und ihre Bedeutung für eine Theorie sozialer und politischer Institutionen*, Lit, Münster 1999.

Wisner D. A., *Ernst Cassirer. Historian of the Will*, «Journal of the History of Ideas», 58, 1 (1997), pp. 145-161.

5.4

LETTERATURA GENERALE

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

<i>BArch</i>	<i>Bundesarchiv</i> della Repubblica federale di Germania
<i>HWP</i>	J. Ritter – K. Gründer – G. Gabriel (Hg.), <i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i> , 13 Bde., Schwabe, Basel/Stuttgart 1971-2007.
<i>KrV</i>	I. Kant, <i>Werke in sechs Bänden</i> , hrsg. v. W. Weischedel, Insel Verlag, Wiesbaden 1956-1964: Bd. II, <i>Kritik der reinen Vernunft</i> ; tr. it., <i>Critica della Ragion Pura</i> , a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.
<i>NDB</i>	<i>Neue Deutsche Biographie</i> , hrsg. v. Historischem Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 24 Bde., Duncker & Humblot 1953– (l'edizione è in corso)
<i>PAW</i>	Archivio della <i>Berliner und Brandenburger Akademie der Wissenschaften</i> – Fondo PAW 1812-1945, <i>Akten betreffend die Preisaufgabe der philosophisch-historischen Klasse 1898-1921</i> , Collocazione II-IX-27.
<i>SBPAW</i>	<i>Sitzungsberichte der königlichen preußischen Akademie der Wissenschaft zu Berlin</i> , Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
<i>UAHU</i>	<i>Universitätsarchiv</i> della <i>Humboldt-Universität zu Berlin</i> e della <i>Königliche Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin</i>
<i>VdRSB</i>	<i>Verhandlungen des Reichstags. Stenographische Berichte</i> , Verlag der Buchdruckerei der Norddeutschen Allgemeinen Zeitung, Berlin.
<i>WA</i>	J. W. Goethe, <i>Werke. Weimarer Ausgabe</i> , hrsg. im Auftrag der Großherzogin Sophie v. Sachsen, 133 Bde. in 143 Tln. in 4 Abt., Hermann Böhlaus, Weimar 1887-1913.

LETTERATURA GENERALE

NON RACCOLTA NELLA TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

Aufruf an die Kulturwelt, in H. Kellermann (Hg.), *Der Krieg der Geister*, cit., pp. 64-66, ora in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., pp. 47-48.

Bericht über Ernst Cassirers Vorlesung "Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem", «Der Gemeindebote. Beilage zur "Allgemeinen Zeitung des Judentums"», 80, 13 (31. März 1916), ora in ECN 9, pp. 277-278.

Delbrücks Aufruf zur Wahlrechtsreform, «Preußische Jahrbücher», 169 (1917), p. 156, ora in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., p. 150.

Delbrücks Gegenerklärung, in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., pp. 135-137.

Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz in der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover, hrsg. v. E. Bodemann, Hahn, Hannover-Leipzig 1889.

Der Wille zum Sieg. Ein Aufruf Berliner Universitätsprofessoren, «Morgenblatt der Frankfurter Zeitung», 27. 07. 1916, ora in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., pp. 137-139.

Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover, hrsg. v. E. Bodemann, Hahn, Hannover/Leipzig 1895.

Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrsg. v. C. I. Gerhardt, 7 Bde., Weidmann, Berlin 1875-1890.

Eine Ansprache des Kaisers, «Vorwärts», n. 208 (02. 08. 1914).

Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reichs, «Die Eiche. Vierteljahrschrift für Freundschaftsarbeit der Kirchen. Eine Organ für soziale und internationale Ethik», 3 (1915), p. 100, ora in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., pp. 49-50.

Erklärung gegen die Reichstagsmehrheit, «Schulthess' Europäischer Geschichtskalender. Neue Folge», 33, 1 (1917), pp. 842-843, ora in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., pp. 184-185.

Feinde ringsum. Die Werke Friedrichs des Großen, hrsg. u. übertr. v. A. Ritter, 2 Bde., Borngräber, Berlin 1915.

Friedrich der Grosse. Verehrt, verklärt, verdammt. Ausstellung im Deutschen Historischen Museum vom 21. März bis zum 26. August 2012, hrsg. v. Deutschen Historischen Museum, Steiner, Stuttgart 2012.

Friedrich Gundolf und Erich von Kahler. Briefwechsel 1910-1931, hrsg. v. K. Pott unter Mitarb. v. P. Kuse, 2 Bde., Wallstein, Göttingen 2012.

Gegen die "Vaterlandspartei", «Frankfurter Zeitung», 294 (24. Oktober 1917), ora in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., pp. 185-186.

Georg Wilhelm Friedrich Hegels theologische Jugendschriften, nach d. Handschriften d. Kgl. Bibl. in Berlin hrsg. v. H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907.

Leibnitii opera omnia, Nunc primum collecta, in Classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, hrsg. v. L. Dutens, 6 Bde., Tournes Frères, Genf 1768.

Leibnitii opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia, hrsg. v. J. E. Erdmann, Eichler, Berlin 1840.

Leibnitz's deutsche Schriften, hrsg. v. G. E. Guhrauer, 2 Bde., Veit, Berlin 1840.

Kritischer Katalog der Leibniz-Handschriften. Zur Vorbereitung d. interakad. Leibniz-Ausgabe unternommen von d. Acad. des sciences zu Paris, d Acad. des sciences morales et polit. zu Paris u. d. Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin, hrsg. v. P. Ritter u. W. Kabitz, Akademie Verlag, Berlin 1908.

Kundgebung deutscher Hochschullehrer, «Frankfurter Zeitung», 406 (5. Juni 1920), ora in M. Weber, *Gesamtausgabe*, hrsg. v. H. Baier im Auftr. d. Komm. für. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte d. Bayer. Akad. d. Wiss., Abt. 1, *Schriften und Reden*, Bd. 16, *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*, hrsg. v. W. J. Mommsen in Zusammenarb. mit W. Schwentker, Mohr, Tübingen 1988, pp. 537-542.

Kundgebung für den Verständigungsfrieden, «Frankfurter Zeitung», 284 (14. Oktober 1914), ora in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., p. 185.

Kundgebung konservativer Hochschullehrer für eine Demokratisierung nach dem Kriege, «Schulthess' Europäischer Geschichtskalender. Neue Folge», 33, 1 (1917), pp. 679, ora in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., pp. 150-151.

Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften, hrsg. v. G. Mollat, Haessel, Leipzig 1893.

Nationale Kundgebung deutscher und österreichischer Historiker, «Der große Krieg. Die schönsten Gedichte, Erzählungen, Feldpostbriefe, Schlachtenschilderungen, Bilder und Lieder aus den Völkerringen 1914-1918», I, 1 (1914).

Neues Descartes-Buch von Professor Cassirer in Kürze. Der Göteborger Philosoph über die Debatte in Stockholm, «Göteborgs handels- och sjöfartstidning», 48 (27 Februar 1939), in ECN 18, übers. v. I. Nevermann-Ballandis, pp. 285-287.

Œuvres de Frédéric le Grand, hrsg. v. J. D. E. Preuss, 30 Bde., Berlin, Decker 1846-1856; tr. ted., *Die Werke Friedrich des Großen. In deutscher Übersetzung*, hrsg. v. G. B. Volz, 10 Bde., Hobbing, Berlin 1912-1914.

“*Seeberg-Adresse*”, in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Rede*, cit., pp. 125-135.

Verzeichnis der Vorlesungen an der Königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin, Universitäts-Buchdruckerei v. G. Schade und O. Francke, Berlin 1914-1919.

- Alessiato E., *L'impolitico. Thomas Mann tra arte e guerra*, Il Mulino, Bologna 2011.
- Altenhöner F., *Kommunikation und Kontrolle. Gerüchte und städtische Öffentlichkeiten in Berlin und London 1914/1918*, Oldenburg, München 2008.
- Bahr H., *Die "Ideen von 1914"*, «Hochland. Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und der Kunst», 14 (Januar 1917), pp. 431-448, ripubblicato in Id., *Schwarzgelb*, Fischer, Berlin 1917, pp. 131-168.
- Basler W., *Zur politischen Rolle der Berliner Universität im ersten imperialistischen Weltkrieg 1914 bis 1918*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe», 10 (1961), pp. 181-203.
- Benda J., *La Trahison des clercs*, Grasset, Paris 1927; tr. it., *Il tradimento dei chierici*, a cura di G. Teroni Menzella, Einaudi, Torino 1976.
- Benjamin W., *Gesammelte Briefe. Sechs Bänden*, hrsg. v. T. W. Adorno Archiv, Bd. 1, 1910-1918, hrsg. v. C. Gödde u. H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995.
- Bergbohm K., *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. Kritische Abhandlungen*, Bd. 1, *Einleitung. Erste Abhandlung. Das Naturrecht der Gegenwart*, Duncker & Humblot, Leipzig 1892.
- Berger A. E., *Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung*, 2 Bde., Hofmann, Berlin 1895-1898.
- Bernstein E., *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgabe der Sozialdemokratie*, Dietz, Stuttgart 1899.
- Berti G., *Grande guerra e crisi della civiltà europea*, in M. Isnenghi (a cura di), *Pensare la nazione. Silvio Lanaro e l'Italia contemporanea*, Donzelli, Roma 2012, pp. 93-111.
- Bihl W. (Hg.), *Deutsche Quellen zur Geschichte des Ersten Weltkrieges*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.
- Bismarck O. v., *Die gesammelten Werke*, Bd. 10, *Reden 1847-1869*, hrsg. v. W. Schüßler, Stollberg, Berlin 1926.
- Bluntschli J. C., *Geschichte der neueren Staatswissenschaft. Allgemeines Staatsrecht und Politik. Seit dem 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Oldenbourg, München/Leipzig 1881³.
- Boehm M. H., *Die Militarisierung des geistigen Menschen*, «Der neue Merkur», II, 23, (1916), pp. 548-557.
- Böhme K. (Hg.), *Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg*, Reclam, Stuttgart 1975.
- Bolaffi A., *Il sogno tedesco*, Donzelli, Roma 2003.
- Bottin A. (Hg.), *Enge Zeit. Spuren Vertriebener und Verfolgter der Hamburger Universität*, Reimer, Hamburg 1992.

Brie S., *Der Volkgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule*, «Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie», 2 (1908), pp. 1-10, 179-202.

Bruendel S., *Volksgemeinschaft oder Volkstaat. Die "Ideen von 1914" und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg*, Akademie Verlag, Berlin 2003.

Burckhardt J., *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, 2 Bde., Seemann, Leipzig 1908¹⁰ (Schweighauser, Basel 1860¹).

Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. Jacob Burckhardt-Stiftung, Bd. 10, *Ästhetik der bildenden Kunst. Über das Studium der Geschichte. Mit dem Text der "Weltgeschichtlichen Betrachtungen" in der Fassung von 1905*, hrsg. v. P. Ganz, Beck/Schwabe, München/Basel 2000.

Chickering R., *A voice of moderation in Imperial Germany. The "Verband für internationale Verständigung" 1911-1914*, «Journal of Contemporary History», 8 (1973), pp. 147-164, ripubblicato in Id., *Krieg, Frieden und Geschichte. Gesammelte Aufsätze über patriotischen Aktionismus, Geschichtskultur und totalen Krieg*, Steiner, Stuttgart 2007, pp. 15-30.

Cohen H., *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmeler, Berlin 1871¹, 1885², Bruno Cassirer, Berlin 1918³, ora in Id., *Werke*, hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter Leitung v. H. Holzhey, Bd. 1.1, Olms, Zürich 1987.

Id., *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, Elwert, Marburg 1879.

Id., *Biographisches Vorwort des Herausgebers*, in F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Leipzig 1881⁵.

Id., *Kants Begründung der Ethik*, Dümmeler, Berlin 1877¹, Bruno Cassirer, Berlin 1910²; trad. it., *La fondazione kantiana dell'etica*, a cura di G. Gigliotti, Milella, Lecce 1983 (eseguita sulla seconda edizione del 1910).

Id., *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997 (prima ed., Dümmeler, Berlin 1883).

Id., *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur "Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart"*, Baedeker, Leipzig 1896¹, 1902²; Brandstetter, Leipzig 1914³, ora in Id., *Werke*, hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung v. Helmut Holzhey, Bd. 5/1-3, Olms, Hildesheim/Zürich/New York 1984.

Id., *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1902.

Id., *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1904; trad. it., *Etica della volontà pura*, a cura di G. Gigliotti, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1994.

Id., *Kantische Gedanken im deutschen Militarismus*, «Frankfurter Zeitung», 571 (9 Januar 1916), ora in Id., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, hrsg. v. A. Görland u. E. Cassirer, Akademie Verlag, Berlin 1928, Bd. 2, pp. 347-454.

Cohn J., *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant*, Engelmann, Leipzig 1896.

Deist W., *Militär, Staat und Gesellschaft. Studien zur preußisch-deutschen Militärgeschichte*, Oldenburg, München 1991.

Dillmann E., *Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre auf Grund der Quellen*, Reisland, Leipzig 1891.

Dilthey W., *Die Berliner Akademie der Wissenschaften. Ihre Vergangenheit und ihre gegenwärtige Aufgabe*, I, *Die Akademie von Leibniz*, «Deutsche Rundschau», CIII (April-Mai-Juni), 1900, pp. 416-444, ora come *Leibniz und sein Zeitalter*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, hrsg. v. W. Dilthey u. P. Ritter, 6. unveränd. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1927, pp. 1-80.

Id., *Die deutsche Aufklärung im Staat und in der Akademie Friedrichs des Großen*, «Deutsche Rundschau», CVII (April-Mai-Juni), 1901, pp. 21-34, ora come *Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, cit., pp. 83-205.

Id., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Akademie, Berlin 1905.

Dock A., *Der Souveränitätsbegriff von Bodin bis zu Friedrich dem Grossen*, Schlesier & Schweikhardt, Strassburg i. E. 1897.

Döring H., *Der Weimarer Kreis – Studien zum politischen Bewußtsein verfassungstreuer Hochschullehrer in der Weimarer Republik*, Hain, Meisenheim a.Glan 1975.

Durieux T., *Eine Tür steht offen. Erinnerungen*, Herbig, Berlin 1954.

Dyroff A., *Rezension von G. W. Leibniz' "Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie"*, «Theologische Revue», V, 3 (15. 02. 1906), p. 87; 10 (25. 06. 1906), p. 310.

Eversdijk N. O., *Kultur als politisches Werbemittel. Ein Beitrag zur deutschen kultur- und pressepolitischen Arbeit in den Niederlanden während des Ersten Weltkrieges*, Waxmann, Münster 2010.

Falter G., *Staatsideale unsere Klassiker*, Hirschfeld, Leipzig 1911.

Fester R., *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Göschen, Stuttgart 1890.

Fichte J. G., *Nachgelassene Werke*, hrsg. v. I. H. Fichte, Marcus, 3 Bde., Bonn 1834-1835

Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. H. Fichte, 8 Bde., Veit, Berlin 1845-1846.

Fischer K., *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. II, *Das Zeitalter der deutschen Aufklärung. Übergang der dogmatischen zur kritischen Philosophie. G. W. Leibniz und seine Schule*, Friedrich Bassermann, Mannheim 1855.

Id., *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. VII, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Winter, Heidelberg 1899².

Flasch K., *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Fest, Berlin 2000.

Gariboldi A., *La monarchia sasanide tra storia e mito*, Mimesis, Milano 2011.

Gerhardt V. – Mehring R. – Rindert J. (Hg.), *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946*, Akademie Verlag, Berlin 1999.

Von Gierke O., *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Marcus, Breslau 1902² (1880¹).

Id., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 Bde., Weidmann, Berlin 1868-1913.

Id., *Krieg und Kultur. Rede gehalten am 18. September 1914*, in *Deutsche Rede in schwerer Zeit*, hrsg. v. der Zentralstelle für Volkswohlfahrt und dem Verein für volkstümliche Kurse von Berliner Hochschullehrern, Heft 2, Heymann, Berlin 1914, ora in K. Böhme (Hg.), *Aufrufe und Reden*, cit., pp. 65-79.

Gigliotti G., (a cura di), *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983.

Id., *Ethik und Faktum der Rechtswissenschaft bei Hermann Cohen*, in H. Holzhey (Hg.), *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, pp. 166-184.

Görland A., *Der Gottesbegriff bei Leibniz. Ein Vorwort zu seinem System*, Töpelmann, Gießen 1907.

Graf F. W. (Hg.), *Ernst Troeltschs Briefe an Heinrich Rickert*, «Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft», VI (1991), pp. 108-128.

Grundmann S. (Hg.), *Einsteins Akte. Wissenschaft und Politik – Einsteins Berliner Zeit*, Springer, Berlin/Heidelberg 1998.

Habermas J., *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*, in Id., *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987, p. 52.

Id., *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, in Id., *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992.

Hartmann N., *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, «Kant-Studien», XV, 4 (1909), pp. 459-485 ora in Id., *Kleinere Schriften*, Bd. III, *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, De Gruyter, Berlin 1958.

Haym R., *Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik*, Gaertner, Berlin 1856.

Id., *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Gaertner, Berlin 1857.

Id., *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Gaertner, Berlin 1906² (1870¹).

Heidegger M., *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, in Id., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998⁶.

Heimpel H. – Heuss T. – Reifenberg B. (Hg.), *Die großen Deutschen*, 5 Bde., Ullstein, Frankfurt a. M. 1983.

Hegel G. W. F., *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, hrsg. v. P. K. Marheineke, J. Schulze, E. Gans, L. A. W. D. von Henning, H. G. Hotho, K. L. Michelet u. F. C. Förster, 19 Bde., Duncker & Humblot, Berlin 1832-1887.

Herder J. G., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. B. Suphan, 33 Bde., Weidmann, Berlin 1877-1913.

Hintze O., *Der Sinn des Krieges*, in Id. – F. Meinecke – H. Oncken – H. Schumacher (Hg.), *Deutschland und der Weltkrieg*, Teubner, Leipzig/Berlin 1915, pp. 677-686.

Hochstetter E., *Zur Geschichte der Leibniz-Ausgabe*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 20 (1966), pp. 651-658.

Hoeres P., *Krieg der Philosophen. Die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Schöningh, Paderborn 2004.

Holzhey H., *Cohen und Natorp*, Bd. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der "Marburger Schule" als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*; Bd. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre, Briefe der Marburger, Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*, Schwabe, Basel/Stuttgart 1986.

Id., *Die Leibniz-Rezeption im «Neukantianismus» der Marburger Schule*, in AA. VV. *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. v. A. Heinekamp, «Studia Leibnitiana», Supplementa, XXVI, Steiner, Stuttgart 1986, pp. 289-300.

Id., *Die praktische Philosophie des Marburger Neukantianismus. Versuch einer moralischen Bilanz*, in E. W. Orth – H. Holzhey (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, cit., pp. 136-155.

Id., *Neukantianismus*, in W. Rödl (Hg.), *Geschichte der Philosophie*, Bd. 12, Beck, München 2004.

Hölderlin F., *Sämtliche Werke – Kleine Stuttgarter Ausgabe*, im Auftr. des württembergischen Kultministeriums hrsg. v. F. Beißner, Bd. 2, *Gedichte nach 1800*, Kohlhammer, Stuttgart 1953.

Von Humboldt W., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. C. Brandes, 7 Bde., Reimer, Berlin 1841-1852.

Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 17 Bde., Behr, Berlin 1903-1936.

Id., *Briefe an eine Freundin*, hrsg. v. A. Leitzmann, 2 Bde., Insel Verlag, Leipzig 1909-1910.

Hübinger G., *Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit. Eine Intellektuellengeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.

Von Ihering R., *Kampfs Recht*, Manz, Wien 1877⁵.

Innamorati M., *Note in margine ad un convegno*, «Idee. Rivista di storia della filosofia», 26-27 (1994), pp. 283-298.

Lassalle F., *Die Philosophie Fichte's und die Bedeutung des Deutschen Volksgeistes. Festrede gehalten bei der am 19. Mai 1862 von der Philosophischen Gesellschaft und dem Wissenschaftlichen Kunstverein im Arnimschen Saale veranstalteten Fichtefeier*, Jansen, Berlin 1862.

Jansen C., *Professoren und Politik. Politisches Denken und Handeln der Heidelberger Hochschullehrer 1914-1935*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992.

Jellinek G., *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, unter Verwertung d. handschriftl. Nachlasses durchges. u. erg. v. W. Jellinek, Duncker & Humblot, München 1919³ (1895¹, 1904²).

Id., *Allgemeine Staatslehre. Das Recht des modernen Staates*, Häring, Berlin 1914³ (1900¹).

Joachimi M., *Die Weltanschauung der deutschen Romantik*, Diederichs, Jena/Leipzig 1905.

Kabitz W., *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*, Reuther & Reichard, Berlin 1902.

Id., *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*, Winter, Heidelberg 1909.

Kant I., *Werke. Gesamtausgabe in zehn Bänden und zwei Erläuterungsbänden*, in Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Bueck, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörffer hrsg. v. E. Cassirer, 10 Bde., Bruno Cassirer, Berlin 1911-1922.

Id., *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Insel Verlag, Wiesbaden 1956-1964.

Id., *Sul detto comune "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi"*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma/Bari 1995.

Kaufmann I., *Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (1872 - 1942)*, Hentrich & Hentrich, Teetz 2006.

Keck T. R., *The Marburg School and Ethical Socialism*, «The Social Science Journal», 14, 3 (1977), pp. 105-119.

Kellermann H. (Hg.), *Der Krieg der Geister. Eine Auslese deutscher und ausländischer Stimmen zum Weltkrieg 1914*, Duncker, Weimar 1915.

Kinkel W., *Leibniz*, in *Größe Denker*, hrsg. v. E. v. Aster, 2 Bde., Quelle & Meyer, Leipzig 1911, Bd. II, pp. 37-78.

Kircher E., *Philosophie der Romantik*, aus dem Nachlass hrsg. v. M. Susman u. H. Simon, Diederichs, Jena 1906.

Kittel O., *Wilhelm von Humboldts geschichtliche Weltanschauung im Lichte des klassischen Subjektivismus der Denker und Dichter von Königsberg, Jena und Weimar*, Teubner, Leipzig 1901.

Kjellén R., *Die Ideen von 1914. Eine weltgeschichtliche Perspektive*, Hirzel, Leipzig 1915.

Lange F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 Bde., Baedeker, Leipzig/Iserlohn 1873² (1866¹).

Lasson A., *System der Rechtsphilosophie*, Guttentag, Berlin/Leipzig 1882.

Lasson G., *Hegel und die Ideen von 1914*, «Hegel-Archiv», 3, 1 (1916), pp. 57-63.

Lasswitz K., *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Voss, Hamburg/Leipzig 1890.

Lederer E., *Zur Soziologie des Krieges*, in Id., *Kapitalismus, Klassenstruktur und Probleme der Demokratie in Deutschland 1910-1940. Ausgewählte Aufsätze*, hrsg. v. J. Kocka mit einem Beitrag v. H. Speier und einer Bibliographie v. B. Uhlmannsiek, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, pp. 119-144.

Leed J., *No Man's Land. Combat and Identity in World War I*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

Leibniz G. W., *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übers. v. A. Buchenau, durchges. u. mit Einl. u. Erl. hrsg. v. E. Cassirer, «Philosophische Bibliothek», Bd. 107-108, Dürr/Meiner, Leipzig, 1903/1904-1906.

Id., *Philosophische Werke in vier Bänden*, hrsg. v. A. Buchenau u. E. Cassirer, Meiner, Leipzig: Bde. 1-2, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übers. v. A. Buchenau, durchges. u. mit Einl. u. Erl. hrsg. v. E. Cassirer 1904-1906¹, 1966², 1996³; Bd. 3, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, übers. mit Einl. u. Anm. vers. v. E. Cassirer, 1915¹, 1926², 1996³; Bd. 4, *Die Theodicee*, neu übers. mit Einl. u. Anm. u. Register vers. v. A. Buchenau, 1925¹, 1926², 1996³.

Id., *Deutsche Schriften*, hrsg. v. W. Schmied-Kowaritz, 2 Bde., Meiner, Leipzig 1916.

Lembeck K-H., *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.

Id., *Historisches Bewusstsein und philosophische Archäologie. Natorp und Dilthey zum Problem der Philosophiegeschichte*, in E. W. Orth – E. Holzhey (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Problemen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, pp. 379-396.

Lenz M., *Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, 5 Bde., Waisenhaus, Halle 1910-1918.

Van den Linden H., *Kantian Ethics and Socialism*, Hackett, Indianapolis 1988.

Lindner-Wirsching A., *Patrioten im Pool. Deutsche und französische Kriegsberichtserstatter im Ersten Weltkrieg*, in U. Daniel (Hg.), *Augenzeugen. Kriegsberichterstattung vom 18 zum 21 Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, pp. 113-141.

Losurdo D., *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

Lovejoy A., *Review of Leibniz' "Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt von A. Buchenau; mit Einleitungen und Erläuterungen herausgegeben von Ernst Cassirer"*, «The Philosophical Review», 15, 4 (1906), pp. 437-438.

Luther M., *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe*, 120 Bde. in 4 Abt., Böhlau, Weimar 1888.

Lübbe H., *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zur ihrer Geschichte*, Schwabe, Basel 1963.

Mahnke D., *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Niemeyer, Halle 1925.

Mann T., *Gedanken im Kriege*, «Die Neue Rundschau», 25, 11 (November 1914), pp. 1471-1484, ora in Id., *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Fischer, Frankfurt a.M. 1974, Bd. 13, *Nachträge*, pp. 527-545.

Friedrich und der große Koalition. Ein Abriss für den Tag und die Stunde, «Der Neue Merkur» 1, 2 (Januar/Februar 1915), pp. 353-399, ristampato in Id., *Friedrich und der große Koalition*, Fischer, Berlin 1915; tr. it., *Federico e la grande coalizione. Un saggio adatto al giorno e all'ora*, a cura di N. Carli, Treves, Milano 2006.

Id., *Betrachtungen eines Unpolitischen*, in Id., *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Bd. XII, *Reden und Aufsätze 4*, Fischer, Frankfurt a. M. 1960; trad. it., *Considerazioni di un impolitico*, a cura di M. Marianelli e M. Ingenmey, Adelphi, Milano 1997.

Id., *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe*, Bd. 22, *Briefe II 1914-1923*, Fischer, Frankfurt a.M. 2004.

Marramao G., *L'ordine disincantato*, Editori Riuniti, Roma 1985.

Mayer E. W., *Rezension von G. W. Leibniz' "Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie"*, «Theologische Literaturzeitung» 30 (1905), p. 553.

Meinecke F., *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Oldenburg, München/Berlin 1922⁴ (1908¹, 1915³).

Id., *Politik und Kultur*, «Süddeutsche Monatsheften», 11, 2 (September 1914), pp. 796-801, ora in Id., *Die deutsche Erhebung von 1914. Vorträge und Aufsätze*, Cotta, Stuttgart/Berlin 1914, pp. 39-46 e in Id., *Politische Schriften und Reden*, cit., pp. 76-82.

Id., *Die deutsche Erhebung von 1914. Vorträge und Aufsätze*, Cotta, Stuttgart/Berlin 1915.

Id., *Die Reform des preußischen Wahlrechts* (Dezember 1916), in Id., *Politische Schriften und Reden*, cit., pp. 146-173.

Id., *Demobilmachung der Geister*, in Id., *Politische Schriften und Reden*, cit., pp. 195-201.

Id., *Verfassung und Verwaltung der deutschen Republik*, «Die Neue Rundschau», 30, 1 (Januar 1919), pp. 1-16, in Id., *Politische Schriften und Reden*, cit., pp. 280-299.

Id., *Strassburg – Freiburg – Berlin 1901-1919. Erinnerungen*, Koehler, Stuttgart 1949.

Müller A., *Die Elemente der Staatskunst. Teil 1. Öffentliche Vorlesungen vor Sr. Durchlaucht dem Prinzen Bernhard von Sachsen-Weimar und einer Versammlung von Staatsmännern und Diplomaten, im Winter von 1808 auf 1809, zu Dresden, gehalten*, J. D. Sander, Berlin 1809.

Natorp P., *Leibniz und der Materialismus (Probevorlesung, 24. Oktober 1881)*, hrsg. v. H. Holzhey, «Studia leibnitiana», XVII (1985), pp. 3-14.

Id., *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*, Elwert, Marburg 1882.

Id., *Galilei als Philosoph*, «Philosophische Monatshefte», XVIII (1882), pp. 193-229.

Id., *Die kosmologische Reform des Kopernikus in ihrer Bedeutung für die Philosophie*, «Preußische Jahrbücher», XLI (1882), pp. 335-375.

Id., *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Hertz, Berlin 1884.

Id., *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis*, «Philosophische Monatshefte», 23 (1887), pp. 257-286.

Id., *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Mohr, Freiburg 1888.

Id., *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*, Mohr, Freiburg 1894.

Id., *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Frommann, Stuttgart 1899¹.

Id., *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Dürr, Leipzig 1903.

Id., *Kant und die Marburger Schule*, «Kant Studien», XVII (1912), pp. 193-221.

Id., *Deutschland Weltberuf. Geschichtsphilosophische Richtlinien*, 2 Bde., Diederichs, Jena 1918.

Naumann F., *Mitteleuropa*, Reimer, Berlin 1915.

Nippold O., *Ziele und Aufgaben des Verbandes für internationale Verständigung*, Kohlhammer, Stuttgart 1913.

Nordalm J., *Fichte und der "Geist von 1914". Kulturgeschichtliche Aspekte eines Beispiels politischer Wirkung philosophischer Ideen in Deutschland*, «Fichte-Studien», 15 (1999), pp. 211-232.

Ollig H.-L. (Hg.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987

Orth E. W. – Holzhey H. (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.

Id., *Ernst Cassirers Cohen-Verständnis*, in G. P. Cammarota (a cura di), *Unità della ragione e modi dell'esperienza. Hermann Cohen e il neokantismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 221-231.

Pascher M., *Einführung in den Neukantianismus. Kontext, Grundpositionen, praktische Philosophie*, Fink, München 1997.

Plenge J., *Der Krieg und die Volkswirtschaft. Zwischen Zukunft und Vergangenheit nach 16 Monaten Wirtschaftskrieg*, Borgmeyer, Münster i.W. 1915.

Id., *1789 und 1914. Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes*, Springer, Berlin 1916.

Id., *Drei Vorlesungen über die allgemeine Organisationslehre*, Baedeker, Essen a.d.Ruhr 1919.

Plessner H., *Die Verspätete Nation. Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Kohlhammer, Stuttgart 1959 (prima ed., Niehans, Zürich 1935).

Poetzsch A., *Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung*, Voigtländer, Leipzig 1907.

Von Ranke L., *Französische Geschichte vornehmlich im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert*, 5 Bde., Cotta, Stuttgart 1877³ (1861¹).

Id., *Meisterwerke*, 10 Bde., Duncker & Humblot, München/Leipzig 1914-1915.

Rehm H., *Allgemeine Staatslehre*, Mohr, Freiburg 1899.

Renner H., *Rezension von G. W. Leibniz' "Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie"*, «Kant-Studien», 10 (1905), p. 224.

De Richelieu A. J. du Plessis, *Mémoires*, vol. 7, *Le siège de La Rochelle*, ed. p. É. de Bussac, Paleo, Clermont-Ferrand 2003.

Riehl A., *1813 – Fichte – 1914. Rede gehalten am 23. Oktober 1914*, in *Deutsche Rede in schwerer Zeit*, hrsg. v. der Zentralstelle für Volkswohlfahrt und dem Verein für volkstümliche Kurse von Berliner Hochschullehrern, Heft 7, Heymann, Berlin 1914.

Riezler K., *Tagebücher, Aufsätze, Dokumente*, eingel. u. hrsg. v. K. D. Erdmann, «Deutsche Geschichtsquellen des 19. und 20. Jahrhunderts», Bd. 48, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972.

Ringer F. K., *The Decline of the German Mandarins. The German academic community. 1890-1933*, Harvard University Press, Cambridge 1969.

Ritschl A., *Geschichte des Pietismus*, 3 Bde., Marcus, Bonn 1880-1886.

Rohrbach P., *Der deutsche Gedanke in der Welt*, Langewiesche, Düsseldorf/Leipzig 1912, 1914³.

Von Salomon E., *Die Geächteten*, Bertelsmann, Gütersloh 1930; tr. it., *I proscritti*, a cura di M. Revelli, Baldini Castoldi Delai, Milano 2001.

Sandkühler H. J. (Hg.), *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974; tr. it., *Marxismo ed etica. Testi sul dibattito intorno al "socialismo neokantiano" 1896-1911*, a cura di E. Agazzi, Feltrinelli, Milano 1975.

Scheler M., *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Weißen Bücher, Leipzig 1917.

Schelling F. W. J., *Sämtliche Werke*, 10 Bde., Cotta, Stuttgart/Augsburg 1856-1861.

Schiller F., *Sämtliche Werke in zehn Bände – Berliner Ausgabe*, hrsg. v. H. G. Thalheim, Aufbau-Verlag, Berlin 2005.

Schmidt R., *Die Wiedergeburt der Mitte Europas. Politisches Denken jenseits von Ost und West*, Akademie Verlag, Berlin 2001.

Schmoller G., *Johann Gottlieb Fichte. Eine Studie aus dem Gebiete der Ethik und der Nationalökonomie (1864-1865¹)*, in Id., *Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften*, Duncker & Humblot, Leipzig 1888, pp. 28-101.

Von Schulze-Gävernitz G., *Zum Freiheitsfrieden*, «Deutsche Politik. Wochenschrift für deutsche Welt- und Kulturpolitik», 3, 12 (22. 03. 1918), pp. 358-365, ora in K. Böhme (Hg.), *Aurufe und Reden*, cit., pp. 218-224.

Schultze-Großborstel E., *Die Mobilmachung der Seelen*, Marcus & Weber, Bonn 1915.

Schwabe K., *Zur politischen Haltung der deutschen Professoren im Ersten Weltkrieg*, «Historische Zeitschrift», 193 (1961), pp. 601-634.

Id., *Wissenschaft und Kriegsmoral. Die deutschen Hochschullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkrieges*, Musterschmidt, Göttingen 1969.

Schweitzer A., *Kulturphilosophie. Erster Teil. Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Olaus Petri Vorlesungen an der Universität Uppsala*, Beck, München 1923.

Sieg U., *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994.

Id., *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Akademie Verlag, Berlin 2001.

Silberstein A., *Leibnizens Apriorismus im Verhältnis zu seiner Metaphysik*, Mayer & Müller, Berlin 1904.

Simmel G., *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze*, Duncker & Humblot, München/Leipzig 1916.

Id., *Die Idee Europa*, «Berliner Tageblatt», 44, 121 (7. März 1915), ora in Id., *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, cit., pp. 69-70.

Simon E., *Selbstdarstellung*, in L. J. Pongratz (Hg.), *Pädagogik in Selbstdarstellungen*, 2 Bde., Meiner, Hamburg 1975, Bd. 1, pp. 272-335.

Id., *Sechzig Jahre gegen den Strom. Briefe von 1917-1984*, hrsg. v. Leo-Baeck-Institut, Jerusalem-Tübingen, Mohr Siebeck, Tübingen 1998.

Sombart W., *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, Duncker & Humblot, München/Leipzig 1915.

Spranger E., *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Reuther & Reichard, Berlin 1909.

Stadler A., *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, Dümmler, Berlin 1874.

Stahl F. J., *Geschichte der Rechtsphilosophie*, Mohr, Heidelberg 1847² (1830¹).

Stein L., *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Philosophie*, Reimer, Berlin 1890.

Sternberger D., *Verfassungspatriotismus*. Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1990.

Von Stintzing R., *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. Neuere Zeit*, «Geschichte der Wissenschaften in Deutschland», hrsg. durch d. Hist. Komm. b. d. König. Akad. d. Wiss., Bd. 18, Oldenbourg, München/Leipzig 1880.

Strauss L., *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen politischen Wissenschaft*, «Der Jude», 8, 10 (1924), pp. 613-617.

Id., *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, in T. L. Pangle (ed.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago University Press, Chicago 1989, pp. 27-46 (ripubblicata con modificazioni in *Existentialism*, «Interpretation», 22, 3 (1995), pp. 303-319).

Taine H., *Les origines de la France contemporaine*, 3 vol., Hachette, Paris 1876; tr. ted., *Die Entstehung des modernen Frankreichs. Autorisierte deutsche Bearbeitung*, hrsg. v. K. Katscher, Lindner, Leipzig 1908³.

Tenbruck F. H., *Geschichte und Geschichtsschreibung der Philosophie am Beispiel des Neukantianismus*, «Philosophische Rundschau», XXXV (1988), pp. 1-15.

Thimme F. – Legien C. (Hg.), *Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland*, Hirzel, Leipzig 1915.

de Tocqueville A., *L'Ancien Régime et la Révolution*, Lévy, Paris 1856.

Tönnies F., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Kommunismus und des Socialismus als empirischer Kulturformen*, Fues, Leipzig 1887.

Id., *Leibniz und Hobbes*, «Philosophische Monatshefte», 23 (1887), pp. 557-573.

Tilitzki C., *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, 2 Bde., Akademie Verlag, Berlin 2002.

Von Treitschke H., *Luther und die deutsche Nation. Vortrag gehalten in Darmstadt am 7. November 1883*, Reimer, Berlin 1883.

Troeltsch E., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, «Historische Zeitschrift», 97, 1 (1906), pp. 1-66, ripubblicato per i tipi di Oldenbourg, München/Berlin 1911², ora in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. F. W. Graf – C. Albrecht – V. Drehsen – G. Hübinger – T. Rendtorff, Bd. 8, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)*, hrsg. v. T. Rendtorff in Zusammenarb. mit S. Pautler, De Gruyter, Berlin/New York 2001, pp. 183-316.

Id., *Das Wesen des Deutschen. Rede gehalten am 6. Dezember 1914 in der vaterländischen Versammlung in der Karlsruher Stadthalle*, Winter, Heidelberg 1915.

Id., *Der Kulturkrieg. Rede gehalten am 1. Juli 1915*, in *Deutsche Rede in schwerer Zeit*, hrsg. v. der Zentralstelle für Volkswohlfahrt und dem Verein für volkstümliche Kurse von Berliner Hochschullehrern, Heft 27, Heymann, Berlin 1915.

Id., *Die deutsche Idee von der Freiheit*, «Die Neue Rundschau», 27 (Januar 1916), pp. 50-75, ripubblicata parzialmente in Id., *Deutscher Geist und Westeuropa*, cit., pp. 80-108.

Id., *Die Ideen von 1914. Rede gehalten vor der “Deutschen Gesellschaft 1914” am 20. März 1916*, «Die Neue Rundschau», 27 (1916), pp. 605-624, riprodotto parzialmente in Id., *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, hrsg. v. H. Baron, Mohr, Tübingen 1925, pp. 31-58.

Id., *Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918-1922*, hrsg. v. H. Baron, Mohr, Tübingen 1924.

Vander F., *Metafisica della guerra. Confronto fra la filosofia italiana e la filosofia tedesca nel Novecento*, Guerini e Associati, Milano 1995.

Verhey J., *The Spirit of 1914. Militarism, myth and mobilization in Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Vico G., *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in Id., *Opere scelte*, vol. 2, a cura di G. Ferrari, Milano 1836.

Voegelin E., *Die politische Religionen*, Bermann-Fischer, Wien 1938.

Volkelt H., *Demobilisierung der Geister? Eine Auseinandersetzung vornehmlich mit Geheimrat Prof. Dr. Ernst Troeltsch*, Beck, München 1918.

Vorländer K., *Geschichte der Philosophie*, 2. Bde., Meiner, Leipzig 1903¹, 1927⁷.

Walzel O., *Deutsche Romantik. Eine Skizze*, Teubner, Leipzig 1912³.

Weber A., *Gedanken zur deutschen Sendung*, Fischer, Berlin 1915.

Weber Mar., *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, Mohr, Tübingen 1900.

Weber M., *An der Schwelle des dritten Kriegsjahres. Rede für den "Deutschen National-Ausschuss" am 1. August 1916 [Bericht des Fränkischen Kuriers]*, in Id., *Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 15, *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918*, hrsg. v. W. J. Mommsen in Zusammenarb. m. G. Hübinger, Mohr, Tübingen 1988, pp. 332-338.

Wehler H-U., *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1849-1914*, 5 Bde., Beck, München 1987-2008.

Weill K., *Briefe an die Familie. 1914-1950*, hrsg. v. L. Symonette u. E. Juchem unter Mitarb. v. J. Schebera, Metzler, Stuttgart 2000.

Windelband W., *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, 2 Bde., Breitkopf & Härtel, Leipzig 1907⁴, 1878¹.

Winkler H. A., *Der lange Weg nach Westen*, Beck, München 2001; tr. it., *Grande storia della Germania*, a cura di S. Scarabello e V. Daniele, Donzelli, Roma 2004.

Winter E., *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*, Duncker & Humblot, Berlin 1978.

Zeller E., *Friedrich der Große als Philosoph*, Weidmann, Berlin 1886.

Zeman V., *Leibniz's Influence on the Marburg School, in particular on Hermann Cohen's Conception of Reality and of the «Infinitesimal Methode»*, in AA. VV., *Theoria cum Praxis, «Studia Leibnitiana»*, Supplementa, XXI, Steiner, Wiesbaden 1980, pp. 145-152.

Zweig S., *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Fischer, Frankfurt a.M. 2010 (prima ed., Beermann-Fischer, Stockholm 1942).

APPENDICI

6.1

Abstract

6.1.1 Il pensiero politico di Ernst Cassirer è al centro del presente lavoro di ricerca. Si tratta di un aspetto per lungo tempo trascurato nella ricezione della sua filosofia oppure preso di mira per indicare le sue criticità, perché a prima vista non sembra assumere un rilievo particolare nel complesso della sua produzione filosofica. A dispetto della *Cassirer-Renaissance* degli anni Novanta o della recente fortuna interdisciplinare della filosofia cassireriana in ambito sociologico, politologico e giuridico, il pensiero politico rimane a tutt'oggi uno dei nodi più controversi negli studi cassireriani.

Questo lavoro prende le mosse da un confronto critico con la storia della ricezione ed introduce una specifica impostazione metodologica alla luce di cui riconsiderare questo problema, con l'obiettivo di chiarire in che senso sia legittimo parlare di un pensiero politico nell'ambito della filosofia della cultura cassireriana. Sulla base di un'ipotesi continuista si mettono a fuoco anzitutto i due momenti fondamentali in cui Cassirer sviluppa i capisaldi della sua riflessione politica, il *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* del 1902 e *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* del 1916. Nelle indagini sulla fondazione etico-giuridica delle scienze dello spirito e sul problema della libertà e dello stato si possono riconoscere due snodi cruciali per tutta la successiva elaborazione politica cassireriana tra Grande Guerra, repubblica di Weimar e Nazionalsocialismo: dalla polemica sul concetto di nazione con il filosofo Bruno Bauch alla difesa del costituzionalismo repubblicano alla fine degli anni Venti, dai contributi etico-giuridici degli anni Trenta alle indagini sul mito politico del postumo *The Myth of the State* del 1946. Il motivo dominante di queste vedute politiche di Cassirer è lo studio del problema della trasformazione idealistica dello stato da realtà storico-naturale a forma di cultura nella storia della scienza politica e della filosofia europea dell'età moderna.

Per ciascuno snodo della produzione politica cassireriana sono messi in luce il contesto storico-filosofico e culturale, le fonti ed i riferimenti principali, come ad esempio nel caso del confronto con il clima intellettuale delle "Idee del 1914", con lo storicismo o con il neokantismo della scuola di Marburgo. L'auspicio è che da questo lavoro possa emergere, se non una riabilitazione del pensiero politico di Cassirer, almeno una revisione di una certa immagine della sua vicenda intellettuale, in modo da dissodare il terreno per ulteriori ricerche in questo ambito di studi.

6.1.2 The political thought of Ernst Cassirer is the focus of the present research work. This aspect had been for a long time overlooked in the reception of his philosophy or it had been targeted to point out the weakness of its practical perspective, because at first glance it does not seem to play an important role in his philosophy as a whole. Despite the "Renaissance" of the studies in the 90's or even its more recent interdisciplinary fortune in fields such as sociology, political science and law, the political thought remains to date one of the most controversial points in the Cassirerian studies. The present research starts from a critical assessment of the history of the reception and introduces a specific methodological approach in order to reconsider this issue and to clarify the sense in which it is legitimate to speak of a political thought in Cassirer's philosophy of culture. Assuming that there is a continuity in his philosophy, this research focuses on the two fundamental moments in which Cassirer develops the principles of his political thought, that is to say the works "*Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*" (1902) and "*Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*" (1916). In his investigations on the ethical-legal foundation of the *Geisteswissenschaften* and on the problem of freedom and state, two crucial issues can be recognized as the basis of all developments in Cassirer's political thought between the World

War I, the Weimar Republic and the Nazism: from the controversy with the philosopher Bruno Bauch about the concept of nation to the defense of a republican constitutionalism at the end of the 20's, from the ethical and legal contributions of the 30's till the inquiries on the political myth in his posthumous work "The Myth of the state" (1946). In this philosophical-political elaboration, Cassirer's main concern is to study the problem of the idealistic transformation of the state from a historical-natural reality into a form of culture in the history of political philosophy and political science in modern Europe. For each of the main points of Cassirer's political production, the historical-philosophical and cultural context are therefore highlighted, along with the sources and the most important references, like in the case of the confrontation with the intellectual climate of the "Ideas of 1914", with the historicism or with the neo-Kantianism of the Marburg School. The aim of this research work is to promote, if not a rehabilitation of Cassirer's political thought, at least a revision of a certain image of his intellectual history, in order to plow the ground for further inquiries in this field of study.

6.1.3 Das politische Denken Ernst Cassirers steht im Mittelpunkt der vorliegenden Forschungsarbeit. Es geht dabei um einen lange übersehenen Aspekt in der Rezeption seiner Philosophie, der immer wieder als symptomatisch für die Schwierigkeiten seiner praktischen Perspektive angedeutet wurde, weil er scheinbar keine besondere Rolle in seiner philosophischen Produktion gespielt habe. Trotz der „Cassirer-Renaissance“ der 1990er Jahre und der jüngsten Rezeption der Cassirerschen Philosophie im interdisziplinären Bereich bleibt das politische Denken ein noch umstrittener Punkt in der Forschung. Im Hinblick auf diese Lage geht die vorliegende Forschungsarbeit von einer kritischen Auseinandersetzung mit der Rezeptionsgeschichte aus und führt eine spezifische methodische Perspektive ein, um dieses Problem in einem anderen Licht deutlich werden zu lassen und um zu erklären, wie und inwieweit legitim von einem politischen Denken im Falle der Kulturphilosophie Cassirers gesprochen werden darf. Infolge der Annahme einer Kontinuitätshypothese wird zunächst auf diejenigen zwei Hauptmomente fokussiert, in denen Cassirer die Grundsätze seiner politisch-philosophischen Auffassung entwickelt, und zwar auf die Werke „Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen“ 1902 und „Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte“ 1916. In seiner Untersuchung über die ethisch-rechtliche Grundlegung der Geisteswissenschaften und über das Problem der Freiheits- und Staatsidee lassen sich zwei Grundmotive aufzeigen, die alle folgenden Entwicklungen der Cassirerschen politischen Reflexionen zwischen dem Ersten Weltkrieg, der Weimarer Republik und dem Nationalsozialismus bedingen: vom Streit um den Begriff der Nation mit dem Philosophen Bruno Bauch über die Verteidigung des republikanischen Konstitutionalismus am Ende der 1920er Jahre und über die ethisch-rechtlichen Beiträge der Exilzeit in den 1930er Jahren bis hin zum posthumen *The Myth of the State* 1946. Das Leitmotiv dieser politisch-philosophischen Überlegungen Cassirers ist die Betrachtung des Problems der idealistischen Verwandlung des Staates von einer historisch-physischen Realität in einen Kulturbegriff bzw. eine Kulturform im Laufe der Geschichte der politischen Philosophie und Wissenschaft der europäischen Moderne. In Bezug auf jedes Hauptmoment der Cassirerschen politischen Produktion werden der philosophisch-geschichtliche und kulturelle Kontext, die Quellen und die Hauptbezüge beleuchtet, wie z. B. im Falle des Verhältnisses mit dem intellektuellen Zusammenhang der „Ideen von 1914“, mit dem Historismus und dem Marburger Neukantianismus. Es ist wünschenswert, dass sich aus dieser Forschungsarbeit, wenn nicht eine Rehabilitierung des politischen Denkens Cassirers, so doch zumindest eine Revision des Bildes seines intellektuellen Porträts ergeben mag, um weitere fruchtbare Recherchen in diesem Forschungsbereich anzuregen.

6.2

Deutsches Inhaltsverzeichnis der Dissertation

VORWORT	7
INHALTSVERZEICHNIS	9
1. EINLEITUNG	
Das politische Denken Cassirers als philosophisch-geschichtliches Problem	11
1.1 Zur Rezeptionsgeschichte. Jahre des Schweigens, der Bahnbrecher und Rehabilitierung	13
1.2 Jahre der Renaissance, Institutionalisierung und Interdisziplinarität	21
1.3 Bemerkungen zur Rezeptionsgeschichte, Methode und Fragestellungen der Forschung	36
2. DIE MARBURGER WURZELN	
Leibnizsche Motive in den Cassirerschen politischen Reflexionen	47
2.1 Metaphysik des Individuums. Entstehung und Struktur des <i>Leibniz</i>' Systems	
2.1.1 Leibniz, Cassirer und die philosophische Ausbildung in Marburg	49
2.1.2 Entstehungsgeschichte des <i>Leibniz</i> ' Systems	52
2.1.3 Struktur des <i>Leibniz</i> ' Systems	55
2.1.4 Der philosophisch-geschichtliche Kontext	60
2.1.5 Metaphysik des Individuums. Monade, Bewusstsein und Gestaltungen der Individualität	65
2.2 Ethik, Recht und Geschichte. Das Problem des Individuums und die rationale Begründung der ethisch-politischen Dimension	
2.2.1 Die historisch-systematische Rolle der Betrachtungen über die Geisteswissenschaften	73
2.2.2 Ethik, Rechtswissenschaft und Begründung des Sozialismus bei Hermann Cohen	76
2.2.3 Die Leibnizsche Begründung der Ethik und das Problem der Realität des Sollens	82
2.2.4 Der dynamische Intellektualismus als Leitmotiv der Leibnizschen Ethik	90
2.2.5 Die Idealisierung der ethisch-politischen Begriffe der Persönlichkeit und Gemeinschaft	94
2.2.6 Ethische Begründung der geschichtlichen Erkenntnis und Ethisierung der Religion	100
2.2.7 Die Kontinuität der Leibnizschen Motive im Cassirerschen politischen Denken	105
3. GEDANKEN IM KRIEG	
Kulturphilosophie und Staatsproblem	115
3.1 Deutschtum und Weltbürgertum. Die „Ideen von 1914“ und der Vernunftpatriotismus Cassirers	
3.1.1 Die Rolle der Weltkriegszeit in der Cassirerschen Philosophie	117
3.1.2 Die sozial-historischen Voraussetzungen der „Vergeistigung“ des Krieges	120
3.1.3 Zur Geschichte des kulturpolitischen Engagements der deutschen Professoren	127
3.1.4 Deutsche Philosophie im Krieg und die „Ideen von 1914“	134
3.1.5 Historisch-biographisches Profil Cassirers in der Zeit des Ersten Weltkrieges	147
3.1.6 Das Wesen des deutschen Geistes. Entstehung, Struktur und Grundproblem in <i>Freiheit und Form</i>	154
3.1.7 Deutschland und Europa. Die kosmopolitische Bedeutung der deutschen Geistesgeschichte und der Vernunftpatriotismus Cassirers	162

3.2 Politik und Kultur. Das Staatsproblem in der Wissenschaft und Philosophie der neueren Zeit	173
3.2.1 Der europäische Kosmos der politischen Moderne und die historisch-systematischen Hauptrichtungen des Staatsproblems	183
3.2.2 Aufstieg und Niedergang der idealistischen Staatsauffassung. Von Kues, Leibniz, Wolff und die Auseinandersetzung mit Jellinek, Rehm und Gierke über die ideengeschichtlichen Wurzeln der Menschenrechte	192
3.2.3 Rehabilitierung der idealistischen Staatsauffassung. Von Friedrich dem Großen bis zu Kant – von Herder und Lessing bis zu Wilhelm von Humboldt	204
3.2.4 Gipfel und Niedergang der idealistischen Staatsauffassung. Fichte, die politische Romantik und Hegel	216
3.2.5 Die Fluchtlinien des politischen Idealismus Cassirers	223
4. ABSCHLIEßENDE BEMERKUNGEN	
Das politische Denken Cassirers zwischen Erstem Weltkrieg und Nationalsozialismus	229
5. BIBLIOGRAPHIE	
5.1 Anfangszitate	231
5.2 Ernst Cassirers Werke	232
5.3 Cassirer-Forschung	238
5.4 Allgemeine Sekundärliteratur	251
6. ANHANG	269
6.1 <i>Abstracts</i>	271
6.2 Deutsches Inhaltsverzeichnis der Dissertation	273
6.3 Deutsche Zusammenfassung der Dissertation	275
6.4 Selbstständigkeitserklärung	299

Deutsche Zusammenfassung der Dissertation *

1. Ernst Cassirer gilt heutzutage als einer der bekanntesten Denker des 20sten Jahrhunderts. Vor allem spielte die in der Mitte der 1980er Jahre verbreitete internationale „Cassirer-Renaissance“ eine entscheidende Rolle dabei, in Europa und in den USA das Interesse an seinen Reflexionen wieder zu erwecken und seine Philosophie zu rehabilitieren. Darüber hinaus förderte die Vielseitigkeit seines Werkes eine fruchtbare Rezeption innerhalb unterschiedlicher wissenschaftlicher Bereiche. In diesem Zusammenhang gibt es jedoch einen besonderen Aspekt seiner Philosophie, der in der Forschung immer zu wenig Aufmerksamkeit im Vergleich mit anderen gefunden hat und trotz des zunehmenden Interesses immer noch umstritten bleibt, nämlich sein politisches Denken.

Auf diese «Lücke» in der Rezeptionsgeschichte bezog sich einmal beispielsweise Volker Gerhardt, indem er in einem in Zürich 1986 gehaltenen Vortrag den *Cassirers systematischen Beitrag zu einer Philosophie der Politik* als «von den Interpreten stiefmütterlich behandelten» Problembereich namhaft machte¹, und seitdem haben viele Forscher immer wieder darauf hingewiesen. In der Tat ist diese Rezeptionslücke nach einem Blick auf die Literatur ziemlich auffällig: Keine einzige spezifische Veröffentlichung über das politische Denken Cassirers erschien von 1945 bis zu den 1980er Jahren, als die Arbeiten einiger „Bahnbrecher“ die Grundlagen einer Forschungsrichtung legten, die in den letzten zwanzig Jahren auch dank einer glücklichen Wirkung der Cassirerschen Philosophie auf die Sozial-, Rechts- und Politikwissenschaften wachsen konnte. In dieser Richtung beabsichtigt auch die vorliegende Forschungsarbeit, einen Beitrag zu einer philosophisch-geschichtlichen Annäherung an dieses Problem zu leisten und auf diese Weise einen Weg zu einer möglichen Beleuchtung der Beziehungen zwischen Politik und Kultur bei Cassirer anhand seines kulturphilosophischen Staatsbegriffs einzuschlagen.

Das vierzigjährige Schweigen über diesen Aspekt ist jedoch nicht einfach zu übersehen, es bildet eine Schwierigkeit und einen Ausgangspunkt, mit der eine Forschung über das politische Denken Cassirers beginnen muss. Zieht man beispielsweise die vom *The Myth of the State* erweckte Diskussion in Betracht – das bekannteste und kommentierteste philosophisch-politische Werk Cassirers – fällt eine maßgebende Stellungnahme von Leo Strauss auf, der in einer Besprechung 1947 an den Cassirerschen Untersuchungen über die ideengeschichtlichen Wurzeln des zeitgleichen Totalitarismus beißende Kritik übte: «*an adequate answer to the challenge raised by the doctrines favoring the political myth of our time [...] would have been not an inconclusive discussion of the myth of the state, but a radical transformation of the philosophy of symbolic forms into a teaching whose center is moral philosophy*»². In einem biographischen Porträt bemerkte zudem Dimitri Gawronsky, Cassirer sei «ein Philosoph, kein Politiker» gewesen³ und in derselben Richtung erinnerte Hajo Holborn einige Seiten später daran, wie der Philosoph «*confined his historical interest to the history of human thinking and avoided the discussion of the social and political*

* *Vorbemerkung*: Die vorliegende Zusammenfassung ist nur als eine schematische und verkürzte Wiedergabe der Hauptinhalte und Ergebnisse dieser Forschungsarbeit zu verstehen. Es wird von daher absichtlich auf alle nicht unersetzlichen Literaturverweise und Nebenaspekte verzichtet, von denen im Detail im Text der Dissertation selbst Rechenschaft abgelegt wird.

¹ Vgl. V. Gerhardt, *Vernunft aus Geschichte. Ernst Cassirers systematischer Beitrag zu einer Philosophie der Politik*, in H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a.M. 1988, S. 226f.

² L. Strauss, *The Myth of the State by Ernst Cassirer*, «Social Research» 14 (1947), S. 127-128.

³ D. Gawronsky, *Ernst Cassirer. His Life and His Work. A Biography*, in P. A. Schilpp (Hg.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, New York 1949, S. 23.

forces»⁴. Ein ähnlicher Einwand gegen seinen «*unpolitical idealism*» wurde später von Peter Gay erhoben⁵, aber auch danach waren ein gewisser Abstand, sogar Skepsis, hinsichtlich der Erträge des Cassirerschen politischen Denkens immer noch spürbar: Hermann Lübke sprach 1974 von einem „Akademiker“ Cassirer⁶; von ihm als „letztem“ Kulturphilosophen hat indessen 2008 ebenfalls Eduard Skidelsky geredet, dem zufolge die «Anklage» Carl Schmitts gegen den «Liberalismus überhaupt» und seine Unfähigkeit den «Charakter des „Politischen“» zu ergreifen im Falle der politischen Schriften Cassirers völlig übertragbar sei⁷.

Mit der Rezeptionsgeschichte des politischen Denkens Cassirers und deren Problemen beschäftigt sich insbesondere der erste Teil dieser Forschungsarbeit, wo sie in fünf Phasen periodisiert wird. Nach den „Jahren des Schweigens“ (1945-1975) und den „Jahren der Bahnbrecher“ (1975-1984), in denen einige Beiträge eine Tendenzwende eröffnet hatten, erlebte dieser Aspekt eine Wiederentdeckung in den „Jahren der Rehabilitation“ (1984-1991). Das politische Denken stand dann zusammen mit allen Haupttrichtungen der Cassirerschen Philosophie im Mittelpunkt der „Jahre der Renaissance“ (1991-1999) und wurde unter unterschiedlichen Perspektiven und methodischen Standpunkten betrachtet: einerseits die Anhänger der Diskontinuitätsthese, denen zufolge Cassirer seine ethisch-politischen Reflexionen insbesondere seit den 30er Jahren angestellt hatte; andererseits die der Kontinuitätsthese, nach denen seine politische Philosophie ein Kontinuum bildet und seine Entstehung auf den Kontext des Marburger Neukantianismus zurückzuführen ist. Schließlich kamen die „Jahre der Institutionalisierung und Interdisziplinarität“ (1999-heute), wo das politische Denken im Mittelpunkt von einigen Monographien, dem IX. Band der *Nachlass-Edition* und einer Rezeption in den Bereichen der Sozial-, Politik- und Rechtswissenschaft, steht.

Trotz dieses verbreiteten Interesses an der Philosophie Cassirers bleibt ihr politischer Zug ein umstrittener Punkt in der wissenschaftlichen Diskussion, wie u. a. die erwähnten Bemerkungen von Skidelsky beweisen. Wie vor einigen Jahren Christian Möckel betonte, ist diese «Lücke» in der Cassirer-Forschung noch «auszufüllen»⁸, denn es ist noch nicht gelungen, den Hauptzweifel bezüglich dieses Problembereichs auszuräumen: Geht es dabei um eine bloße Rezeptionslücke, die von zufälligen oder kulturhistorischen, aber auf jeden Fall überwindbaren „Rezeptionsstörungen“ verursacht wurde oder vielmehr um eine innere Schwierigkeit und Widersprüchlichkeit der Cassirerschen Philosophie selbst, um ihren Mangel am Interesse für das Politische?

In diesem Zusammenhang lassen sich einige Schwierigkeiten erwähnen, die dem Cassirerschen politisch-philosophischen Ansatz normalerweise in der Debatte zugeschrieben werden. Von einer historisch-biographischen Perspektive aus hat sich zunächst ein andauerndes Bild von Cassirer und seiner Philosophie als etwas „Olympisches“, Apolitisches und Unengagiertes durchgesetzt. Außerdem ist angesichts eines aus fast vierzig Bänden bestehenden Gesamtwerkes ein „quantitativer“ Mangel seiner politischen Schriften hervorgehoben worden: Außer dem posthumen *The Myth of the State* fehlt nämlich eine ausführliche politisch-philosophische Arbeit und man muss gelegentlichen fragmentarischen und unsystematischen Betrachtungen nachjagen. Es wurde zudem beobachtet, dass Cassirer eben in diesen wenigen Überlegungen nur von einer bloßen ideen- und philosophisch-geschichtlichen Betrachtungsweise ausgeht und keine selbstständige und systematische

⁴ H. Holborn, *Ernst Cassirer*, in P. A. Schlipp (Hg.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, a.a.O., S. 43.

⁵ P. Gay, *The Social History of Ideas. Ernst Cassirer and after*, in K. Wolff – B. Moore (Hg.), *The Critical Spirit. Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Boston 1967, S. 119.

⁶ H. Lübke, *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts*, in Ders., *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderung der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Graz/Wien/Köln 1989, S. 275f.

⁷ E. Skidelsky, *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton 2008, S. 229.

⁸ C. Möckel, *Ernst Cassirers Philosophie der Politik. Rationalität, Unveräußerlichkeit natürlicher Rechte, ethisches Primat*, in M. Wischke (Hg.), *Erster Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc*, Olomouc 2005, S. 51.

Konstruktion seines politischen Denkens unternimmt: Dabei handelt es sich nur um einen in den „Falten“ seiner eigentlichen Philosophie impliziten Nebenaspekt, der vom Ausleger jeweils explizit dargestellt, besser artikuliert, fortentwickelt werden soll, um ihn zugänglich zu machen.

Es geht nun bei dieser Forschungsarbeit nicht darum, solche Schwierigkeiten zu leugnen oder auszulassen, sondern vor allem darum, nach einem methodischen Standpunkt zu suchen, der sie zu erklären und in einen positiven Faktor umzuwandeln vermag. In Bezug auf die Bruchstückhaftigkeit der politischen Schriften Cassirers muss zunächst jeder fach- oder teilwissenschaftliche Ansatz in den Hintergrund gerückt werden, mit dem versucht wird, das Cassirersche Schaffen in feste und vorgegebene Fachbereiche zu segmentieren. Obwohl sich seine kritische Kulturphilosophie auf die unterschiedlichen Kulturfakten in ihrer eigentümlichen Bestimmtheit richtete, da sie aber zugleich die Einheit der unterschiedlichen Arten der geistlichen Formgebung anstrebte, muss diese Philosophie vor allem in ihrer spezifischen und ursprünglichen „Interdisziplinarität“ angenommen werden. Nur in einem solchen Denkskontinuum dürfen alle diejenigen Momente untersucht und zueinander in Konstellation gebracht werden, in denen eine politische Fragestellung prägnant auftaucht. In diesem Sinne ist es angebracht, ein neues, angemessenes begriffsgeschichtliches Bewusstsein zu gewinnen: War es überhaupt sinnvoll, auf die Suche nach einer „Politischen Philosophie“ Cassirers zu gehen oder stellte bereits diese Problemformulierung vorsätzlich verschwiegen den Philosophen in einen fremden Fachbereich? Aus dieser Perspektive müsste eine solche Neubestimmung der Fragestellung beispielsweise dazu veranlassen, auch die Rolle des Marburger Neukantianischen Hintergrundes aufmerksam zu schätzen, sobald die enge Verknüpfung zwischen Ethik, Rechtswissenschaft und Staatsgedanken bei Cassirer zum Vorschein kommt.

Hinter der angeblich unsystematischen Betrachtungsweise und der „historiographischen“ Prägung der politischen Reflexionen Cassirers versteckt sich außerdem ein Vorurteil, von dem sich die Cassirer-Forschung in der Auslegung anderer Richtungen der Cassirerschen Philosophie bereits befreit hat, und zwar die künstliche irreführende Entgegensetzung zwischen den historischen und den systematischen Werken, zwischen Cassirer als Ideenhistoriker und Cassirer als Erkenntnistheoretiker. Hiergegen ist zu betonen, dass sich die philosophische Ausarbeitung Cassirers durch eine strenge historisch-systematische Einheit auszeichnet, die immer wieder methodisch deutlich gemacht wurde und sich u. a. auch auf den von Cohen und Natorp besonderen gesuchten Ausgleich zwischen dem Historischen und dem Systematischen Interesse zurückführen lässt. Den Cassirerschen Philosophiestil kennzeichnete in diesem Sinne eine ständige Webarbeit und Integrierung sowohl von selbstständigen systematischen Motiven als auch von Verweisen auf die philosophische, exaktwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Tradition. Wie Cassirer selbst im III. Band der *Philosophie der symbolischen Formen* mit einer kritischen Anspielung auf die gegenwärtige Philosophie schrieb: «Der jetzt wieder so vielfach beliebte Brauch, die eigenen Gedanken sozusagen in den leeren Raum hineinzustellen, ohne nach ihrer Beziehung und Verknüpfung mit der Gesamtarbeit der wissenschaftlichen Philosophie zu fragen, ist mir niemals förderlich und fruchtbar erschienen»⁹.

Es geht von daher darum, den bisherigen, in der Cassirer-Forschung vorgeschlagenen Ansätzen zum politischen Denken Cassirers durch die hier kurz geschilderte philosophisch-geschichtliche Hypothese eine neuartige Untersuchung hinzuzufügen, die diesen Problemkomplex von einem immanenten Standpunkt aus betrachtet, seine Grenze von seinem Schwerpunkt aus zieht und seine eventuellen Schwierigkeiten erst in Bezug auf seine innere Form eruieren kann.

Im Mittelpunkt der zwei Hauptteile dieser Forschungsarbeit stehen zunächst nicht die wenigen, aber bekanntesten Stationen des politischen Denkens Cassirers – von den Reden

⁹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, ECW 13, bearb. v. J. Clemens, Hamburg 2002, S. XI.

der Hamburger Zeit am Ende der 20er Jahre über die Beiträge der 30er Jahre wie das Buch über Axel Hägerström bis hin zum *The Myth of the State* – sondern das *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* 1902 und *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* 1916. Es sind zwei wichtige, in der Cassirer-Forschung aber wenig begangene Bezugspunkte seiner Philosophie, die aus diesem Grund bereits eine monographische Studie an sich selbst verdient haben. Dennoch wird der Fokus der Arbeit vor allem auf diese beiden Werke ausgerichtet, weil Cassirer in ihnen – insbesondere in den Kapiteln über *Das Problem des Individuums im System der Geisteswissenschaften* und *Freiheitsidee und Staatsidee* – alle Grundgedanken und diejenigen Schwerpunkte seines politischen Denkens erarbeitet, die alle seine folgenden Erweiterungen und späteren Entwicklungen ermöglichen. Auf diese Weise wird die in der Cassirer-Forschung schon vertretene Kontinuitätsthese aufgenommen, um sie von einer solideren methodischen Basis aus zu prüfen und zu vertiefen. Denn alle Konsequenzen dieser These sollen durch eine kritische und philosophisch-geschichtliche Untersuchung aller Materialien gesichert und im Zusammenhang mit den jüngsten Ergebnissen der *Nachlass-Edition* gebracht werden.

Diese politischen Reflexionen dürfen keineswegs durch das Herauslösen aus ihrer systematischen Stellung und ihrem Kontext analysiert werden und deshalb dient das erste Kapitel der beiden Hauptteile dieser Forschungsarbeit dazu, ihre begriffs- und philosophisch-geschichtlichen Voraussetzungen, ihre Entstehungsgeschichte und Hauptquellen festzustellen¹⁰. Zum einen geht es darum, auf das Problem des Verhältnisses zwischen Cassirer und der Marburger Schule hinzuweisen und sein Interesse an Leibniz in der „Leibniz-Renaissance“ am Anfang des 20sten Jahrhunderts einzuordnen. Zum anderen wird die Stellungnahme Cassirers in derjenigen Debatte zum Deutschtum und zur künftigen politischen Gestaltung Deutschland kartographiert, an der sich die deutsche Kulturwelt bzw. die Intellektuellen und Professoren im ersten Weltkrieg unter dem Motto der „Ideen von 1914“ beteiligt hatten.

In dieser Richtung darf die eigentliche Untersuchung dieser politischen Gedanken Cassirer weder in seiner „Destillation“ noch in seiner bloßen Zusammenfassung münden, sondern sie soll ihr politisch-philosophisches „Filigran“ angesichts der Vielfalt seiner Quellen und kontextuellen Bezüge aufzeigen. Diese geduldige Dekonstruktion und Rekonstruktion des „Flechtwerkes“ des politischen Cassirerschen Denkens wird im zweiten Kapitel der beiden Hauptteile dieser Forschungsarbeit durchgeführt¹¹, wo seine wichtigen politischen, rechtlichen, philosophisch- und kulturgeschichtlichen Bezüge „im Gegenlicht“ identifiziert werden. Im Fall vom *Leibniz' System* wird u. a. die Bedeutung der Rezeption der praktischen Philosophie Cohens und Natorps und der Debatte zum „ethischen Sozialismus“ bei der Cassirerschen Rekonstruktion der Leibnizschen Moral-, Rechts- und Sozialphilosophie betont. In Bezug auf *Freiheit und Form* wird indessen die Auseinandersetzung Cassirers mit den Hauptgestalten der Geschichte des politischen Idealismus von Nicolaus von Kues bis zu Hegel, oder mit Intellektuellen wie Friedrich Meinecke und Otto von Guericke, Georg Jellinek und Hermann Rehm, oder u. a. seine Positionierung in der Debatte zu den ideengeschichtlichen Wurzeln der Menschenrechte beleuchtet.

Der Leitgedanke dieser philosophisch-geschichtlichen Forschung über die Quellen, den Kontext und den Inhalt des politischen Denkens Cassirers ist seine problemgeschichtliche Überlegung über Kultur und Staat bzw. die idealistische Verwandlung des Staatsbegriffs von einem Natur- in einen Kulturbegriff, von einem „Sein“ in ein „Sollen“. Es ist eigentlich der Philosoph selbst, der sich in diese Richtung im Vortrag *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem* 1916 äußerte: Nachdem er die Hauptfiguren der deutschen politischen

¹⁰ Die Kapitel 2.1 „Metaphysik des Individuums. Entstehung und Struktur des *Leibniz' Systems*“ und 3.1 Deutschtum und Weltbürgertum. Die „Ideen von 1914“ und der Vernunftpatriotismus Cassirers.

¹¹ Die Kapitel 2.2 „Ethik, Recht und Geschichte. Das Problem des Individuums und die rationale Begründung der ethisch-politischen Dimension“ und 3.2 „Das Staatsproblem in der politischen Wissenschaft und Philosophie der neueren Zeit“.

Philosophie in Betracht gezogen hatte, sprach er tatsächlich von demjenigen «Weg», den die *Ethik des reinen Willens* Cohens einschlägt, um «den Staatsgedanken als reinen Ausdruck der ethischen Idee der „Allheit“» bzw. den «„Staatsbegriff als den ethischen Kulturbegriff zu erweisen“»¹². In diesem Verweis auf Cohen kann zugleich ein stillschweigendes Geständnis Cassirers erfasst werden: Bereits im *Leibniz' System* 1902, dann im *Freiheit und Form* 1916, ja sogar bis hin zum *The Myth of the State* 1945 war immer wieder die programmatische Absicht Cassirers, über die Tendenz zur Idealisierung und „Funktionalisierung“, zur Ethisierung und „Kultivierung“ des Staates als praktische Realisierung und ständige kritische Problematisierung des politischen Lebens nachzudenken. Beim politischen Denken Cassirers ging es also vor allem darum, das historisch-systematische Problem des Staates als Begriff der Kultur bzw. Kulturform in Bezug sowohl auf die im Marburger Neukantianismus vollzogene Verwandlung der ethisch-politischen Vernunft in ein regulatives Ideal bzw. in jene unendliche Aufgabe zur kritischen Bemessung und ständigen Anpassung jeder empirisch-naturellen Faktizität, als auch auf die eigentümlichen Entwicklungen seiner Kulturkritik und Kulturphilosophie darzustellen.

2. Wir gehen zunächst vom *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* 1902 aus, dem ersten Werk Cassirers, in dem der Philosoph in den der Leibnizschen Metaphysik gewidmeten Abschnitten wichtige Überlegungen über die Begriffe von Ethik und Recht, Geschichte und Religion, Individuum und Gemeinschaft anstellt. Diese Bemerkungen Cassirers anhand von Leibniz sind tatsächlich der erste Versuch, ein ethisch-politisches Denken zu entwickeln und es ist nicht zu übersehen, dass sie sich in das von der Marburger Arbeitsgemeinschaft vertretene Programm einer Neuinterpretation der philosophisch-geschichtlichen Tradition und des Leibniz-Bildes einordnen lassen.

In der Tat ist dieses Werk das Ergebnis einer Marburger Preisaufgabe 1898 über die Grundbegriffe der Mathematik und Mechanik bei Leibniz, die in eine umfassende Darstellung des Leibnizschen Systems zu einer folgenden Preisaufgabe an der Berliner Preußischen Akademie der Wissenschaften umgewandelt wurde. Die Prägung des Marburger Neukantianismus ist schon in der Struktur des Bandes deutlich spürbar, weil das „System“, das zur Rekonstruktion der Philosophie von Leibniz in allen seinen Richtungen als Vorbild dient, das „System der Philosophie“ Cohens der Grundlegungen der unterschiedlichen wissenschaftlichen Fakten ist¹³, und außerdem Leibniz in der bekanntesten „Weltlinie“ des wissenschaftlichen Idealismus zusammen mit Plato, Descartes und Kant eingeordnet wird. Dennoch bestehen wichtige Kontaktpunkte auch zwischen der Cassirerschen Lesart und der von Paul Natorp, deren bereits in seiner *Probevorlesung* 1881 vorgelegten Thesen als die historisch-philosophische Vermittlung zwischen Leibniz und Cassirer bezeichnet werden können, wie die Bemerkungen über den Realitätsbegriff des Idealismus, die funktionelle Deutung des Monadebegriffs, die dynamische Auffassung des Bewusstseinsbegriffs und der Korrelation zwischen Objektivierung und Subjektivierung, die Rolle des Briefwechsels mit De Volder verstehen lassen.

Diese Rezeption der Marburger Lehre wirkt nicht nur in den ersten zwei Teilen vom *Leibniz' System* über Mathematik und Physik, sondern auch im dritten, wo Cassirer die Metaphysik von Leibniz als eine Metaphysik des Individuums rekonstruiert und die Rolle des Monadebegriffs als grundlegende Funktion der unterschiedlichen Arten der individuellen Wirklichkeit beweisen will. Daraus ergibt sich eine Analyse der unterschiedlichen Gestalten der Individualität – die empirische und die psychologische, die biologische und schließlich die geistesgeschichtliche – wo ihre universelle Bedeutung und ihr kosmischer „Wert“

¹² E. Cassirer, *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, in ECN 9, *Zu Philosophie und Politik. Mit Beilagen*, hrsg. v. J. M. Krois u. C. Möckel, Hamburg 2008, S. 25. Vgl. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904, S. 241.

¹³ M. Ferrari, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Milano 1986, S. 192f.

anhand der unterschiedlichen Tatsachen der Natur- und Geisteswissenschaften immer wieder bestätigt werden soll.

Die Forschungsarbeit fokussiert insbesondere auf das Kapitel zum „Begriff des Individuums im System der Geisteswissenschaften“, wo die Monadologie als „Grundlegung“ dieser Wissenschaften aufgezeigt werden soll. Dieses Problem erhält aber eine charakteristische neukantianische Prägung, indem der transzendentalen Methode gemäß diese Frage nach der Bedingungsmöglichkeit der Geisteswissenschaften zur Frage nach der Realitätsmöglichkeit des Individuums nicht nur als „Sein“ und Naturwesen, sondern als „Sollen“ und ethisches Subjekt wird. Wie bei Cohen wird die Leibniz'sche Begründung der Ethik durch seinen Bezug auf die Rechtswissenschaft und als Prüfstand für alle Geisteswissenschaften vollzogen, und das erklärt, warum Cassirer dabei die Hauptbegriffe der Ethik und des Rechts, d. h. die ethische Persönlichkeit und die reine Gemeinschaft bzw. den „Staat des Gottes“ in Betracht zieht. Leibniz soll als „Urheber“ sowohl des theoretischen als auch des praktischen Idealismus im Marburger Sinne angesichts seines „Aufbaus einer immanenten Ethik“ anerkannt werden¹⁴.

Die Marburger Wurzeln dieser Cassirerschen Auseinandersetzung mit der Leibniz'schen Ethik, Rechts- und Sozialphilosophie finden interessante textliche Bestätigungen, wie die Übersetzung von *doctrina juris* als «Wissenschaft vom Sittlichen» in einem Ausschnitt von Leibniz oder die Behauptung, dass «der Begriff des Rechts in seiner allgemeinen Bedeutung bei Leibniz die ganze Sphäre des Ethischen umfasst»¹⁵. Außerdem zeigt eine Zusammenstellung der Hauptzüge dieser Interpretation mit den Grundgedanken des ethisch-politischen Denkens Cohens, dass seine *Einleitung mit kritischem Nachtrag* 1896 zu der *Geschichte des Materialismus* F. A. Langes wahrscheinlich ihre systematische Quelle ist: Auch bei der Cassirerschen Lesart von Leibniz geht es nämlich um eine Distanzierung der „reinen“ Ethik von der Anthropologie und Religion, um eine „Auflösung der Religion“ in die Ethik, um eine Neuauslegung des Gottesbegriffs als Sicherung der geschichtlichen Realisierung des ethischen Ideals. Insbesondere bietet die zweigeteilte Begriffsgeschichte des Gesellschaftsbegriffs bei Cohen ein Vorbild für die Cassirersche idealistische und ethisierte Auffassung des „Gottesstaats“ von Leibniz, denn die Realität der Gesellschaftsidee ist weder die einer sinnlichen Vorstellung eines Daseins noch die eines fantastischen Bildes einer Utopie, sondern sie ist die Realität des ethischen Sollens bzw. der Antizipation einer gesellschaftlichen Ordnung, die als wegweisendes regulatives Ideal dienen und zu derer Niveau die geschichtliche Wirklichkeit unendlich erhoben werden soll. Sie ist also die Vorwegnahme der möglichen Erfahrung einer dem ethischen Ideal entsprechenden Rechtsordnung, die aufgrund eines „messianischen“ Vernunftglaubens an ihre Realisierung das Tun innerhalb der konkreten politischen Verhältnisse zur ihrer ständigen kritischen Problematisierung ermöglicht.

Die Rekonstruktion der Leibnizschen Moralphilosophie als Vernunftwissenschaft wird angesichts ihrer „sokratischen Tendenz“ und durch die Idealisierung ihrer Hauptbegriffe durchgeführt. Die Analogie zwischen der Mathematik und der Ethik bei Leibniz ist dafür symptomatisch, dass in ihrem Mittelpunkt die Forderung der Apriorität der ethischen Begriffe und ihre Distanzierung von dem „Sein“ eines Naturzustandes steht. Diese Analogie dient außerdem dazu, eine wirksame Distanzierung von der anthropologischen und theologischen Begründung der Ethik zu fördern, indem sie gemeinsam mit einer gewissen Form des „Empirismus“ übereinstimmen und das Sollen auf das Sein reduzieren wollen. Auf diese Weise versucht Cassirer, in seiner sozusagen „Leibnizschen Begründung der Ethik“ ein klassisches Problem des Marburger Neukantianismus zu übertragen, und zwar die Frage nach der spezifischen Realität des „Sollens“. Das Risiko einer idealistischen Auffassung der Ethik besteht tatsächlich immer darin, die Idealisierung ihrer Begriffe mit einer Form des

¹⁴ E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, ECW 1, bearb. v. M. Simon, Hamburg 1998, S. 386.

¹⁵ Ders., S. 381, Fußnote 128.

bloßen Intellektualismus zu verwechseln. Von daher soll die ethische Apriorität als spezifische Form der Erfahrung erwiesen werden, um in ihr die Geisteswissenschaften als „Moralwissenschaften“ zu legitimieren und insbesondere die geschichtliche Wirksamkeit des Ideals zu beweisen: Paradoxerweise kann «das Ethische» «um so klarer und sicherer für die empirische Welt zur Wirksamkeit gebracht werden», «je mehr es sich in seinem Ursprung und seiner Begründung von der Berufung auf die Einzelerfahrung frei hält»¹⁶. Problematisch bleibt jedoch diese Cassirersche Rekonstruktion des Gedankens der ethischen Apriorität im *Leibniz' System*, weil sie nur durch eine Analogie mit der theoretischen Apriorität und einen Verweis auf die Überlegungen über die naturwissenschaftlichen Begriffe bestimmt wird. Nur im Fall der Rechtsphilosophie von Leibniz spricht Cassirer diejenige „regulative“ Funktion an, die dem Sollen in seiner antizipierenden Leistung zur «Erschaffung des positiven Rechts» zugeschrieben werden muss, indem es dabei tatsächlich «um die methodische Vorwegnahme und die Hervorbringung einer neuen künftigen Erfahrung»¹⁷ geht.

Um die Bedeutung dieses „Regulativs“ bei Cassirer zu vertiefen, bleibt nichts anderes übrig, als jenen analogischen Hinweis auf die theoretische Apriorität ernst zu nehmen. Sowohl für die Naturwissenschaften (Natur) als auch für die Geisteswissenschaften (Sittlichkeit) dient das Apriori nicht dazu, einen fertigen konkreten Zustand zur Kenntnis zu nehmen und ihn durch den Gedanken zu rechtfertigen, sondern dazu, die bloße Erfahrung im Hinblick auf ihre Umgestaltung in eine wissenschaftliche zu antizipieren und zu regeln. Obwohl sich Cassirer darüber nicht explizit äußert, lässt sich aus seinen Betrachtungen schlussfolgern, dass es die Realität des Rechts bzw. die rechtliche Erfahrung als wissenschaftliches Faktum zur Grundlegung der Realität des Sollens ist, die kraft dieser Funktion der ethischen Apriorität ständig vorweggenommen werden soll. Wenn es in der Logik darum geht, eine naturwissenschaftliche Ordnung zu entwerfen, so geht es in der Ethik indessen darum, durch diese methodische Funktion des Regulativs eine rechtliche Ordnung zu erschaffen, die ihrerseits eine unersetzbare Vermittlung zur konkreten historisch-sozialen Welt des politischen Lebens bildet. Die Erfahrung der Rechtswissenschaft wird als diejenige institutionelle Dimension und unüberwindbare Mittelbarkeit aufgefasst, innerhalb derer ein begrifflicher Zugang zur sittlichen Welt erst ermöglicht wird, wie im Falle der Erfahrung der Naturwissenschaft als Zugang zur natürlichen Welt. Die Idee einer unmittelbaren Beziehung mit derjenigen natürlichen oder ethischen Wirklichkeit wird also als „Ding an sich“ hinter aller wissenschaftlichen Objektivierung bzw. als Grenzbegriff und Leitgedanke zur unendlichen Vermittlungsaufgabe der Realität verstanden. In dieser Perspektive liegt die „Realisierung“ des ethischen Ideals streng genommen nur darin, einen geduldigen Objektivierungsprozess einer rechtlichen Ordnung als approximierten Ausdruck der ethischen Normativität zu leisten: «Das Ziel» muss «immer von neuem wieder» in das «Nicht-Gegebene» und «erst zu Erschaffende hinaus verlegt werden»¹⁸.

Nach dieser systematischen Auslegung der Ethik versucht Cassirer, die Hauptzüge der praktischen, rechtlichen und sozialen Leibniz'schen Philosophie zu deuten. Dabei ist der Ausgangspunkt der Begriff der moralischen „Vollkommenheit“, der in einer idealistischen dynamischen Perspektive als objektiver Zweck und «ethischer Idealbegriff» erkannt werden soll¹⁹, denn diese Vollkommenheit soll kein Zustand, sondern eine ständige Vervollkommnungstätigkeit sein. Auf diese Weise wird das moralische Gut nicht mit einer besonderen historisch-empirischen Lage identifiziert, sondern mit einem Streben nach der moralischen Vollendung selbst, dessen Aktionsfeld dann das einer teleologisch orientierten Geschichte ist: Das ist die spezifische Bedeutung des „dynamischen ethischen Intellektualismus“ von Leibniz.

¹⁶ Ders., S. 382f.

¹⁷ Ders., S. 406.

¹⁸ Ders., S. 395f.

¹⁹ Ders., S. 388.

Dennoch mobilisiert Cassirer wiederum in seiner Darstellung die Farben der Kantischen praktischen Philosophie, indem alle aristotelischen und eudämonistischen Züge der Leibnizschen Ethik durch ihre Einordnung in der platonischen Tradition eingeschränkt werden sollen: Sie zielt von daher nicht auf die Glückseligkeit, sondern auf die reine Realisierung von zwei objektiven Idealbegriffen, und zwar das Individuum und den Staat, die „ethische Persönlichkeit“ und die „moralische Gemeinschaft“. Die Korrelation zwischen diesen beiden wird durch den Harmoniegedanken als Grundpostulat des Systems gebürgt: In Analogie zur Gemeinschaft der Körperteile wird die Gemeinschaft der Vernunftwesen durch autonome Subjekte konstituiert und die Identität ihres Zusammenhanges besteht in einer Tendenz zu ihrer harmonischen Entwicklung. Diese ethische Gemeinschaft geht nicht aus einem bloßen Nebeneinander der Individuen hervor, sondern aus der Forderung ihrer Koordinierung zur Realisierung einer gemeinsamen ethischen Aufgabe durch ihren individuellen Beitrag.

In dieser Richtung zeigt Cassirer, inwiefern sich bei Leibniz zwei Bedeutungen der „Sozietät“ erkennen lassen, und zwar «eine bestimmte empirische Gesellschaft» und «die Idee einer ethischen Gemeinschaft», denen zwei Rechtsordnungsformen entsprechen: die «positiven Rechtsnormen» und die «Regelung nach objektiven und allgemeingültigen Gesetzen» im Sinne der ethischen Apriorität²⁰. Die Idee von Leibniz einer *societas divina* bzw. eines „Gottstaates“ ist von daher keine «Darstellung einer fertigen metaphysischen Wirklichkeit», sondern ihr «Sinn» liegt in ihrer «Funktion als ethischer Ideal- und Aufgabenbegriff»²¹. Diese Cassirersche Auslegung der Grundbegriffe der ethisch-rechtlichen Philosophie von Leibniz rezepiert die Lehre des Marburger Neukantianismus und ist deshalb bemerkenswert, weil dabei das Leitmotiv des politischen Denkens Cassirers zum ersten Mal hervortritt, und zwar die Frage der Idealisierung des Staates vom empirischen Zustand zum Kulturbegriff, d. h. das Problem der Ethisierung der ethisch-politischen Dimension im Sinne der Realität des Sollens und des Verständnisses der Politik als Kulturform.

Cassirer bestätigt seine Interpretation durch die Betrachtung von zwei konkreten Fragen der Rechts- und Sozialphilosophie von Leibniz, und zwar die Legitimierung der Knechtschaft und des privaten Eigentums. Das Herrschaftsverhältnis ist nur dadurch legitim, dass sie ethisch motiviert ist, und zwar als Bestimmung einer pädagogischen Aufgabe zur Befreiung des Knechts von seiner zufälligen Unmündigkeit und zu seiner moralischen Erhöhung. Ähnlicherweise wird «der Gedanke des Gemeineigentums» nicht als «bloßer utopischer Wunsch» interpretiert, sondern er soll «für alle positive politische und soziale Arbeit als die wegweisende Kraft dienen»²². Eine erste von dieser Perspektive zu ziehende Konsequenz ist es, dass es keine vollkommene Repräsentation dieses „Vernunftstaates“ gibt: Als transzendentaler Grenzbegriff und „Endglied“ der unendlichen Reihe der geschichtlichen Realisierungen kann dieser Staat keineswegs von einer besonderen empirischen politischen Gestalt erschöpft werden. Zweitens wird Leibniz neben Grotius als Begründer des Naturrechts als «ethischen Vernunftrechts»²³ und drittens wird er gegen Hobbes und seine Machtstaatsidee zum modernen Hüter derjenigen Rechtsstaatsidee, die zum ersten Mal von Plato in seinem Kampf gegen die Sophistik behauptet wurde, und das ist ein Motiv, das bei Cassirer bekanntlich bis hin zum *The Myth of the State* wirkte.

Diese soziale und pädagogische Prägung der Leibnizschen ethisch-politischen Philosophie bei der Cassirerschen Rekonstruktion stimmt mit einigen Beiträgen von Cohen und Natorp jener Zeit überein, wie z. B. mit der erwähnten *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur Geschichte des Materialismus* von Lange 1896 oder der *Sozialpädagogik* 1899, wo zudem die Motive der Diskussion um die idealistische Begründung des Sozialismus widerhallen.

²⁰ Ders., S. 395.

²¹ Ebd.

²² Ders., S. 408f.

²³ Ders., S. 404.

Obwohl es übertrieben ist, eine Positionierung Cassirers im Streit zum Neukantianischen Sozialismus zu erkennen, erlaubt dieser Marburger Hintergrund seiner Leibnizschen ethisch-politischen Überlegungen nichtsdestoweniger zu schließen, dass er sich zumindest indirekt auf jene Debatte beziehen konnte. Aber zugleich zeichnen sich bereits die spezifischen Züge seiner philosophisch-politischen Perspektiven ab, wie z. B. das Festhalten des Individuums zusammen mit seinen Rechten und seiner „kosmischen“ Bedeutung oder die Forderung nach einer unendlichen Idealisierung der politischen Bestimmungen.

Nachdem die Cassirersche Rekonstruktion der Begründung der Geschichte und der Religion bei Leibniz analysiert wird, in der insbesondere die Aufwertung Natorps von Vico und die These Cohens der Auflösung der Religion in die Ethik rezeptiert werden, soll schließlich auf die Kontinuität dieser Marburger Wurzeln des politischen Denkens Cassirers in seinen folgenden Entwicklungen hingewiesen werden. Die Hauptgedanken vom *Leibniz' System* 1902 und insbesondere die Idee des „Gottesstaates“ als Vorbild zur Lösung des Staatsproblems im deutschen Idealismus werden zunächst in *Freiheit und Form* 1916 wieder aufgenommen. Außerdem wird Leibniz von Cassirer als Urheber der Menschenrechtessidee dargestellt und diese These taucht immer wieder in den Cassirerschen politischen Beiträgen auf, z. B. in der Rede *Die Idee der republikanischen Verfassung* 1928. In einigen Vorträgen am Anfang der 30er Jahre bezieht sich Cassirer wieder auf die systematischen Motive der Leibnizschen Begründung der Ethik und der Rechtswissenschaft als Vernunftwissenschaft, sodass er hinsichtlich von Leibniz schließen kann: «Die Idee des Staates beruht auf der Idee des Rechts – diese letztere Idee aber lässt sich nicht aus bloßen positiven Satzungen ableiten, sondern sie stellt eine schlechthin allgemeingültige Norm dar, die für alle Vernunftwesen überhaupt gilt und die die echte Gemeinschaft, die Gemeinschaft der Vernunftwesen, erst begründet»²⁴. Diese Verweise erwecken zuletzt den Eindruck, dass Cassirer jenen früheren ethisch-politischen Reflexionen anhand Leibniz immer treu geblieben ist.

Trotz dieser Kontinuitätsmotive darf nicht verschwiegen werden, wie Leibniz in den Cassirerschen Überlegungen in den 10er Jahren immer mehr eine neue systematische Stellung erhält. Auf sein „monographisches“ Interesse für Leibniz verzichtet Cassirer tatsächlich zugunsten einer Gesamtuntersuchung der Entwicklungen des wissenschaftlichen Idealismus in der Geschichte der Philosophie und insbesondere der Moderne, und die ersten Ergebnisse dieser Forschungen sind bekanntlich die Bände des *Erkenntnisproblems* 1906-1907 und *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* 1910. Das gilt jedoch nicht nur für die logische und theoretische Seite seines philosophischen Kulturidealismus, sondern auch für die ethisch-politische, wie die Erforschung des Staatsproblems in *Freiheit und Form* und im Vortrag *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem* 1916 erweisen. Da diese Überlegungen insbesondere während des Weltkriegs angestellt werden, bildet die Kriegsphilosophie Cassirers einen weiteren Schwerpunkt der vorliegenden Forschung.

3. Die Aufmerksamkeit der Forschungsarbeit richtet sich dann auf die Zeit des Ersten Weltkrieges und insbesondere auf *Freiheit und Form*. *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, das monumentale Werk Cassirers 1916, dessen Bearbeitung auf die hitzige kulturpolitische Debatte über die „Ideen von 1914“ zurückführt. Der Aufbau des Bandes und vor allem die Betrachtungen im Schlusskapitel *Freiheitsidee und Staatsidee* bezeugen die Teilnahme Cassirers an dem «neben dem Streit der Waffen» parallel entstandenen «Streit der Gedanken und der Theorien»²⁵, am sogenannten „Kulturkrieg“. In dieser wichtigen Zeit entwickelt Cassirer seine bekannte kulturkritische Auffassung und *Freiheit und Form* ist das erste Ergebnis dieser inneren Bewegung, bei der die kulturphilosophische Fragestellung anhand des prägnanten Punktes der deutschen Kultur hervortritt. Im Unterschied zur Mehrheit der deutschen Intellektuellen und Akademiker,

²⁴ Ders., *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte*, in ECN 9, a. a. O., S. 89f.

²⁵ Ders., *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, a. a. O., S. 3.

unter anderen Cohen und Natorp selbst, deutete der Vernunftpatriot Cassirer auf eigentümliche Weise das Problem des Deutschtums, und zwar von einem europäischen und weltbürgerlichen Gesichtspunkt aus. Er rekonstruierte die Geschichte des Staatsproblems durch eine Neuauslegung der Klassiker des deutschen Idealismus, um die paradoxe Entwicklung zu pointieren, deren gemäß jeder nationale Kulturkosmos erst durch eine monadologische Vertiefung und Vervollkommnung seiner eigenen Besonderheit vermag, in sich die Gesamtheit der Kultur und der Menschheit zu spiegeln und zur Darstellung zu bringen. Daraus ergibt sich bei Cassirer eine Idee des Staates als Kulturgut bzw. Kulturaufgabe, die der Marburger Verwandlung der ethisch-politischen Vernunft in diejenige unendliche Aufgabe, an der jeder historisch-empirische Tatbestand unaufhörlich zu messen ist, zuletzt treu bleibt.

Der komplexe Zusammenhang zwischen den autonomen systematischen Entwicklungen der Philosophie Cassirers und der historisch-politischen Konjunktur der Kriegszeit erfordert zunächst eine Erörterung des intellektuellen und biographischen Kontexts, in den sich diese kulturphilosophischen und politischen Überlegungen einordnen lassen. Es geht dabei insbesondere darum, die Hauptzüge des Engagements der deutschen Professoren im Ersten Weltkrieg wiederzugeben und auf diese Weise die Bezugspunkte der Cassirerschen politischen Reflexionen namhaft zu machen, um seine Stellungnahme zu den Fragen nach der sogenannten „deutschen Sendung“ und dem „deutschen Wesen“ zu beleuchten.

Der Kriegsausbruch wird von den Völkern mehrheitlich enthusiastisch wahrgenommen, wobei der Krieg etwas Neuartiges in der Weltgeschichte für die neuen Waffen und die Weite der strategischen Lage ist: Zum ersten Mal werden alle Kräfte der Gesellschaft involviert und dabei ist insbesondere von einer «geistigen Mobilmachung» (K. Flasch) bzw. einer intensiven Teilnahme der Intellektuellen durch Initiativen, Aufrufe, Pamphlete, Eingaben zu reden. Als „Geisteskämpfer“ engagieren sich die Kulturmenschen für eine Kriegshermeneutik, aus der sich die Idee, dass neben dem Krieg der Waffen ein «Krieg der Geister» (H. Kellermann) gekämpft werden muss, ergibt. Obwohl einige Stimmen vor einer unkritischen Zustimmung zu diesem Kulturkampf warnen, gilt der Krieg auch in Deutschland mehrheitlich als Anlass, den eigentlichen Sinn der deutschen Kultur durch eine Selbstbesinnung und im Gegensatz zu anderen Nationen zu behaupten. Diese «Vergeistigung des Kriegs» (E. Alessiato) und der Entwurf einer eigentlichen Kriegsmetaphysik ermöglichen Intellektuellen und Professoren, das Wort im Namen der Kultur zu ergreifen und ihren Beitrag zur Bestimmung der politischen Ziele zu leisten.

Die plötzliche Mobilisierung der deutschen Professorenschaft steht insbesondere in Kontinuität mit den vorherigen Formen ihres Engagements in der politischen nationalen Geschichte. Ihre traditionelle „unpolitische“ Haltung ist keineswegs mit einer Form der Politikverdrossenheit zu verwechseln, sondern sie ist vielmehr eine spezifische Verständnisform der Beziehung zwischen der Politik- und Kulturwelt. Nach der großen Beteiligung in den Jahren des „Vormärzes“ und „Professorenparlaments“ 1848 werden die Akademiker im Reich Bismarcks das zuständige Amt für die Bildung der Führungsschicht und das Forschungsbetreiben bekleiden. Als solche „Geistbeamte“ beanspruchen die Professoren die Werte der Objektivität und Unparteilichkeit für sich selbst und entwickeln eine Form der „unpolitischen Politik“, derer typische Ausdrücke sich beispielsweise in den Vorstößen der „Flottenprofessoren“ und „Kathedersozialisten“ oder in Organisationsformen wie dem „Alldeutschen Verband“ und dem „Nationalsozialen Verein“ erkennen lassen.

Die erste Phase des Engagements der deutschen Professoren im Ersten Weltkrieg kennzeichnet zum einen die sogenannte „Burgfriedenpolitik“ bzw. der Versuch, die einheitliche nationale Stimmung infolge des „Augusterlebnisses“ 1914 zu fördern und zu befestigen. Zum anderen wird eine aggressive Kampagne gegen die Angriffe der feindlichen Propaganda und der internationalen wissenschaftlichen Gemeinschaft geführt, wie z. B. der *Aufruf an die Kulturwelt* oder die *Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches* im Oktober 1914 bezeugen. Es ist kein Zufall, dass die „Zentrale“ dieser politischen Initiativen

die Königliche Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin ist, die bereits 1870 als «geistiges Leibregiment» der Hohenzollern von seinem Rektor Emile Du Bois-Reymond bezeichnet wurde²⁶: Die traditionelle Loyalität seiner Hochschullehrer gegen die preußischen Institutionen und ihre Nähe zur Reichsleitung machen die Berliner Universität zum Spiegel der politischen Verhältnisse innerhalb der Professorenschaft, und das ist um so mehr bemerkenswert, weil viele Protagonisten der kulturpolitischen Debatten und Vertreter der akademischen Parteien der Kriegszeit zur derselben „Philosophischen Fakultät“ gehören, an der auch der Privatdozent Cassirer teilnimmt.

Zwei Gruppen von Professoren sind anfangs zu erkennen, und zwar die Befürworter und die Opponenten der Regierung des Reichskanzlers Bethmann-Hollwegs, d. h. einerseits die Anhänger der sogenannten „Kreise“ Hans Delbrücks und Friedrich Meineckes, andererseits die des Kreises Dietrich Schäfers und Reinhold Seebergs. Trotz des Burgfriedenklimas kommt es zwischen den beiden Gruppierungen bereits im Sommer 1915 zum Streit, wie die *Seeberg-Adresse* und die *Delbrück-Dernburg-Petition* bezeugen, und diese erste Spaltung wird durch die Begründung eines „Deutschen National-Ausschusses für einen ehrenvollen Frieden“ und eines „Unabhängigen Ausschusses für einen deutschen Frieden“ 1916 institutionalisiert. Die Gegensätze zwischen den beiden Fronten radikalisiert sich dann in der zweiten Hälfte des Krieges und vor allem nach der politischen Wende infolge des Rücktritts Bethmann-Hollwegs und der Konstituierung einer neuen Koalitionsmehrheit im Reichstag für einen „Verständigungsfrieden“ im Sommer 1917. Im Hinblick auf diese politischen Ereignisse wird zuerst die „Deutsche Vaterlandspartei“ gegründet, die alle nationalistischen Kräfte versammeln will und damit auch zum Bezug für die konservativen Professoren wird. Als Reaktion wird andererseits der „Volksbund für Freiheit und Vaterland“ gegründet, der für eine «Demobilisierung der Geister» (E. Troeltsch), eine politische Lösung plädiert und den Keim zum kommenden «Weimarer-Kreis» (H. Döring) bildet, d. h. die kleine Gruppe der deutschen Professoren, die unmittelbar nach der Novemberrevolution die Weimarer Republik unterstützen.

Der erste von den Intellektuellen und Professoren im „Krieg der Geister“ übernommene Auftrag ist die Abgrenzung der kulturellen nationalen Besonderheiten und die Feststellung ihrer Unvereinbarkeit, um ein mögliches einheitliches Bild des europäischen Kontinents zu untergraben, und es ist kein Zufall, dass sich eben in diesem kulturpolitischen Klima der geistigen „Verschanzung“ Mythen wie z. B. der des „Sonderwegs“ verstärken. Aus einer Instrumentalisierung der Völkerpsychologie werden die deutschen Tugenden im Gegensatz zu den Lasten der „lateinischen“ Zivilisationen gestellt oder die «Helden» den britischen «Händlern» (W. Sombart) entgegengesetzt. Es verbreitet sich die Vorstellung von einem Deutschland als isolierte und selbständige „Mitte“ zwischen dem „Okzident“ und „Orient“, als eine Widerstandskraft gegen die Nivellierung des „Westens“ und gegen die „russisch-asiatische“ Bedrohung, als «Kultur» im Kampf gegen die Offensive der «Zivilisation» (T. Mann).

Intellektuelle und Professoren sehen es demnach als Aufgabe, nach außen und nach innen die „geistigen“ Grenzen Deutschlands zu bestimmen und eine kulturelle Selbstbesinnung zu fördern, die für alle als gemeinsamer patriotischer Bezug gelten kann. Dies leistet natürlich einen Beitrag zur Auslegung des Kriegssinnes und zur Umgestaltung der Selbstwahrnehmung in den kulturellen Kämpfen, wie z. B. die berühmte Debatte um die deutschen „Ideen von 1914“ und ihre Gegenüberstellung mit den westlichen „Ideen von 1789“ erweist. Es geht dabei zum einen darum, wie sich Deutschland nach dem Krieg politisch und institutionell umgestalten lässt, und hinsichtlich dieser Frage spalten sich die Professoren in die fortschrittlichen Anhänger eines «Volksstaates» und in die konservativen Befürworter einer inklusiven, später aber exklusiven «Volksgemeinschaft» (S. Bruendel).

²⁶ W. Basler, *Zur politischen Rolle der Berliner Universität im ersten imperialistischen Weltkrieg 1914 bis 1918*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe», 10 (1961), S. 201.

Zum anderen handelt es sich grundsätzlich darum, die Frage nach dem „Wesen“ des Deutschen bzw. nach dem „Deutschtum“ aufzuwerfen, weil alle politischen konkreten Schlussfolgerungen legitim nur aufgrund der geistesgeschichtlichen Verfassung Deutschlands gezogen werden dürfen. Nach einer Behandlung der Beiträge von J. Plenge, W. Sombart und R. Kjellén über diese Schwerpunkte fokussiert dann die Analyse dieses kulturpolitischen Kontexts der „Ideen von 1914“ auf die Kriegsphilosophie Ernst Troeltschs, wo sich eine tiefe und exemplarische Erörterung der Grundfragen nach dem „deutschen Wesen“, der deutschen Bestimmung der Staats- und Freiheitsauffassung erkennen lässt, die um so mehr im Falle Cassirers wichtig sind, weil sich der Theologe in der Kriegszeit intensiv mit *Freiheit und Form* auseinandersetzt.

Nur innerhalb dieses komplexen kulturpolitischen Horizonts kann die Kriegsphilosophie Cassirers eingeordnet und richtig verstanden werden, und in dieser Richtung ermöglicht ein sorgfältiger Blick über sein biographisches Porträt in jenen schweren Zeiten, ein gewisses Bild des Philosophen als unpolitischen und weltfremden Gelehrten zu widerlegen. Zwar setzte Cassirer ununterbrochen seine Tätigkeit als Privatdozent an der Berliner Universität und seine philosophischen Recherchen fort. Zwar knüpft er einen engen wissenschaftlichen Bund mit Institutionen wie der „Lehranstalt“ und der „Akademie“ für die Wissenschaft des Judentums. Dennoch bezeugt sein Einsatz als Angestellter im Kriegspresseamt bei der „Obersten Heeresleitung“ ein gewisses ziviles Engagement, und vor allem erlaubt dem Philosophen die Arbeit als Lektor und dann als Leiter der französischen Abteilung in der Auslandsstelle, wo er 1916-1918 tätig war, eine persönliche Erfahrung mit der modernen deutschen Propagandamaschinerie zu machen, die ihm sowohl einen Zugang zu vertraulichen Informationen zur militärischen und politischen Lage bietet als auch möglicherweise einen Einfluss auf seine intellektuelle Perspektive ausübt. Es ist kein Zufall, dass Cassirer noch in *The Myth of the State* von einer „geistigen Wiederaufrüstung“ Deutschlands spricht²⁷, die die echte Aufrüstung antizipierte und den Aufstieg des Nationalsozialismus erleichterte. Der Philosoph ist außerdem im Kontakt mit dem Sekretär des Kanzlers Bethmann Hollwegs Kurt Riezler, mit dem Cassirer im Dezember 1914 ein Gespräch über die «Zukunft» Deutschlands und «Freiheit» und «Form» führt²⁸. Als Teilnehmer der „Sonntagsspaziergänge“ verkehrt er zudem mit Persönlichkeiten wie Meinecke, Troeltsch, Rathenau und zuletzt ist sein Beitritt zum „Verband für internationale Verständigung“ bezeichnend für seine Meinungsrichtung in der Außenpolitik. Davon ausgehend ist es keine Überraschung, dass er einer der Unterzeichner der „Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches“ im Oktober 1914 ist, wie der späteren „Kundgebung deutscher Hochschullehrer“ zur Plädierung für die Weimarer Republik im Juni 1920 nach dem Kapp-Putsch. Dies alles sind Indizien eines bestimmten politischen Selbstbewusstseins Cassirers, das zwar die berühmten Reden am Ende der 20er Jahre motiviert, jedoch bereits während des Ersten Weltkrieges reift und sich anlässlich seiner Stellungnahme in der Debatte zu den „Ideen von 1914“ ausdrückt.

Der Gipfel dieses kulturpolitischen und -philosophischen Selbstbewusstseins sollte aber nicht in diesen historisch-biographischen Episoden, sondern vor allem in den Reflexionen seines Meisterwerks *Freiheit und Form* 1916 erkannt werden, das den eigentlichen Beitrag Cassirers zur deutschen Kriegsphilosophie darstellt. Denn dieses Werk ist das Ergebnis sowohl einer autonomen systematischen Entwicklung als auch einer Positionierung in der intellektuellen Kriegsdebatte. Die Einleitung über die Philosophie der Renaissance, die Kapitel über Leibniz, die deutsche ästhetische Kultur im 18. Jahrhundert und Kant lassen sich tatsächlich auf frühere Beiträge zurückführen, wobei die Überlegungen über Goethe, Schiller und insbesondere die Problemgeschichte des politischen Idealismus bei Cassirer neu sind.

²⁷ E. Cassirer, *The Myth of the State*, ECW 25, bearb. v. M. Lukay, Hamburg 2007, S. 277f.

²⁸ K. Riezler, *Tagebücher, Aufsätze, Dokumente*, eingel. u. hrsg. v. K. D. Erdmann, «Deutsche Geschichtsquellen des 19. und 20. Jahrhunderts», Bd. 48, Göttingen 1972, S. 233f.

Die erste Hauptaufgabe von *Freiheit und Form* soll darin bestehen, «das Wesen des deutschen Geistes zu bestimmen», ein nur scheinbar «abstraktes philosophisches Thema», das sich eigentlich «mit den unmittelbaren und lebendigen Interessen» der politischen Gegenwart Deutschlands im Krieg «aufs nächste berührt»²⁹. Aus dieser Perspektive wird klar, inwieweit Cassirer an der großen Diskussion zum Deutschtum teilnehmen will: wie gezeigt, bildete das Thema „deutsches Wesen“ den Mittelpunkt der „geistigen Mobilmachung“, und er nimmt es ernst, jedoch um seine eigene methodische und inhaltliche Lösung vorzulegen. Skeptisch sieht der Philosoph vor allem die zeitgenössischen Versuche, diese «tiefsten und schwierigsten Probleme der Metaphysik und der allgemeinen Erkenntniskritik» bzw. «die Frage nach der Eigentümlichkeit des geistigen „Wesens“ eines Volkes» ohne eine Voruntersuchung der methodischen Diskussionsbasis anzugehen³⁰. Dennoch ist Cassirer angesichts dieser erforderlichen „kritischen“ Fragestellung nun in der Lage, gegen die damals übliche Substantialisierung und Verdinglichung der nationalen Weseneinheiten seine kulturphilosophische Perspektive zu mobilisieren. Geht es im „Krieg der Geister“ unter anderem darum, die «künftige Gestaltung» Deutschlands aufgrund einer Beleuchtung seiner kulturgeschichtlichen Eigentümlichkeiten zu bestimmen und auf diese Weise aus dem „deutschen Wesen“ die Hauptzüge des deutschen Freiheitsgedankens und der deutschen Staatsauffassung abzuleiten, soll auf diese entscheidende Frage keine bloße inhaltliche und unmittelbare Antwort gegeben werden, sondern sie soll nur durch eine «mittelbare Darstellung» der «deutschen Geistesgeschichte» aufgezeigt werden³¹.

Auf diese Weise versucht Cassirer, die Frage nach dem Deutschtum mit den Instrumenten seines eigenen kulturphilosophischen Idealismus zu beantworten. Seine war eine wissenschaftliche Perspektive, die es nach dem *Leibniz' System* 1902, den Bänden des *Erkenntnisproblems* 1906-1907 und endlich *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* 1910 vermag, ein neues dynamisches und energetisches Verständnis des „Geistes“ und seiner Geschichte zu gewinnen. In den methodischen Vorbemerkungen im Vorwort *Freiheit und Form* 1916 will in diesem Sinne Cassirer die echte Lehre des wissenschaftlichen Idealismus vergegenwärtigen, um die bestmöglich solidere Basis für jene kulturpolitische Diskussion zur deutschen Kultur zu legen. Wie er auch im Vortrag *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem* behauptet, darf man nicht vergessen, dass in der Moderne «eine neue Leistung der Idee» entdeckt wurde, und zwar «nicht eine Wirklichkeitsbeschreibende und -nachzeichnende, sondern eine Wirklichkeitsschaffende»³². Deshalb sei es illegitim und methodisch unbegründet, von Nationalgeistern und Nationalkulturen als naturwesentliche Substanzen zu reden. Gegen alle Naturalisierung der Kulturbegriffe verwendet Cassirer die Methode seiner Auffassung der Geistesgeschichte, die in der Kreuzung vom historisch-systematischen Ansatz des Marburger Neukantianismus, der geistesgeschichtlichen Lehre des Berliner Historismus und seiner eigenen theoretischen Entwicklungen anhand der Morphologie und Metamorphosenlehre Goethes und der *Kritik der Urteilskraft* Kants ihren Ursprung hat.

Die Darstellung einer von allen Substantialisierungen scharf distanzierten Geistesgeschichte soll bei Cassirer einen methodisch begründeten Zugang zum „deutschen Wesen“ ermöglichen, und sie wird durch den Bezug auf die «allgemeinste Antithese» zwischen Freiheit und Form durchgeführt: die beiden Begriffe sind in der Tat nur «bewegliche bildsame Gedankensymbole», die in ihrer systematischen «Korrelation» nicht im Voraus inhaltlich bestimmt werden dürfen³³, sondern nur als «Leitgedanke», «immanentes Ziel» und *Telos* der geistesgeschichtlichen Darstellung gelten, d. h. sie bieten

²⁹ E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, in *ECW* 7, bearb. v. R. Schmücker, Hamburg 2001, S. 388f.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² E. Cassirer, *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, a. a. O., S. 6.

³³ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, a. a. O., S. 390f.

nur die Regel zur Erschaffung der kulturgeschichtlichen Erfahrung, sie sind nur Träger zur symbolischen Erfassung des «Charakters jener geistigen Prozesse», «deren Sein in ihrem stetigen Werden aufgeht»³⁴. Am Ende soll als dynamisches Ergebnis dieser Darstellung die Einheit der deutschen Kultur in der Vielfältigkeit seiner Richtungen – Religion, Logik, Ethik, Ästhetik, Literatur, Dichtung, Staat – resultieren, und im Hinblick auf dieses kulturphilosophische Ziel wird von Cassirer Goethe als Symbol dieser ersten Hauptaufgabe vom *Freiheit und Form* bzw. als Vertreter der «einheitlichen Form» der deutschen Kultur in der vielfältigen Fülle seiner Gestaltungen bezeichnet³⁵.

Cassirers Umformulierung der Frage nach dem Deutschtum und seinem Wesen verrät in der Tat den Aufbau einer bestimmten Philosophie der Kultur, die bekanntlich im Programm der Hamburger Kritik der Kultur mit der *Philosophie der symbolischen Formen* münden sollte. Es ist kein Zufall, dass vor Kurzem das Manuskript 1917 über „die Philosophie des Symbolischen (allg. Disposition)“ entdeckt worden ist³⁶, das die berühmte Anekdote zu bestätigen scheint, wonach Cassirer auf die Idee zu einem Denken der „symbolischen Form“ in der Kriegszeit gekommen ist. Und zudem erhärten zwei Exzerpte 1915 den Eindruck, dass die Kriegsjahre und insbesondere *Freiheit und Form* als entscheidendes Berliner «Scharnier» (R. A. Bast) zwischen der Marburger Erkenntniskritik und der Hamburger Kritik der Kultur unter dem gemeinsamen Motto der Entwicklung einer Kulturphilosophie fungieren: Es handelt sich wahrscheinlich um Vorbereitungsmaterialien zur im SS 1915/1916 gehaltenen Vorlesung „Der Humanitätsgedanke in der deutschen Geistesgeschichte“, die aus den Bänden Rudolf Hayms und Eduard Sprangers über Wilhelm von Humboldt exzerpiert wurden und wo Cassirer sich über die Form als «Energie» des Geistes und über das idealistische «Streben» zur Darstellung einer Idee «in symbolischer Form» Notizen macht³⁷. Diese Materialien sind deshalb interessant, weil sie dazu beitragen können, die praktische und humanistische Seite der Entstehungsgeschichte der Cassirerschen Grundbegriffe der symbolischen Form und der Kulturkritik zu beleuchten.

Neben der ersten Aufgabe von *Freiheit und Form*, der Bestimmung des deutschen Wesens ist, gibt es noch eine zweite, und zwar die, die kosmopolitische Bedeutung dieser nationalen Spezifik zu erweisen. Kant wird als Symbol dieser zweiten wichtigen Richtung der Fragestellung bezeichnet und die Idee der Autonomie mit ihrer besonderen „Dialektik“ zum Gesetz der Geistesgeschichte erhoben. Jedes Kulturgebiet distanziert sich von den anderen, um eine Form der Selbstgenügsamkeit und Vorherrschaft zu erhalten, die jedoch nur eine neue Verbindungs- und Bedingungsform ist. Dieser Engpass wird erst dadurch überwunden, dass die Autonomie als Leitgedanke und Forderung zur harmonischen Koordinierung aller Kulturgebiete anerkannt wird. Deshalb ist die damit gewonnene Einheit der Kultur keine substantielle Verknüpfung ihrer Objektivierungsrichtungen, sondern nur eine Vernunftregel und ein ideelles „utopisches“ Ziel zur Synchronisierung ihrer immanenten Triebe zur Selbstbefreiung.

Aus der Übertragung dieser Grundauffassung des Kulturgedankens auf die Verhältnisse zwischen den Kulturnationen lassen sich zwei wichtige Konsequenzen ziehen. Erstens wird «die Bewegung», «die in ihrem ersten Ursprung und Ausgangspunkt noch als eine rein nationale erscheinen konnte», «in ihrem Ziel und Ergebnis über jede spezifisch-nationale Bedingtheit und Schranke hinausgehoben», weil «die reine Entfaltung der nationalen Grundtendenzen zu dem Punkte führt, an dem sie über sich selbst hinwegweisen»³⁸.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. A. Schubbach, *Die Form der Zettel. Ernst Cassirers Vorarbeiten zur „Philosophie des Symbolischen“*, in C. Hoffmann (Hg.), *Daten Sichern. Schreiben und Zeichnen als Verfahren der Aufzeichnung*, Zürich/Berlin 2008, S. 103-128

³⁷ E. Cassirer, *GEN MSS 98, Series II, Box 53, Folder 1075*, Bl. 31v, 38v. Vgl. R. Haym, *Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik*, Berlin 1856, S. 496 und E. Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin 1909, S. 199, 201f.

³⁸ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, a. a. O., S. 393 (Variante in der 2. Aufl. 1918).

Zweitens soll jede besondere Kulturform bzw. Kulturnation in der Entwicklung ihrer Besonderheit und in ihrer Immanenz „monadologisch“ eine übergreifende interkulturelle Einheit anstreben, wie Cassirer einige Jahre später in dem Artikel *Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte* 1931 bestätigt, wo er bezüglich der auf die «Grundkräfte» des «neuen europäischen Geistes» zu übertragenden notwendigen «„monadologischen“ Auffassung» des «Wesens von Einheit und Vielheit» behauptet: «sollen wir nicht dauernd dazu verurteilt bleiben, die moderne Geistesgeschichte nur als ein „Stück in Stücken“ zu sehen, so müssen wir versuchen, gerade in der individuellen Besonderheit, die jeder einzelnen nationalen Kultur unleugbar innewohnt, nicht ein bloß Partikulares, sondern ein wahrhaft Universelles zu sehen»³⁹.

Dies ist die besondere Bedeutung, die Cassirer dem Kulturbegriff in der Mitte des Ersten Weltkrieges und der Diskussion zu den „Ideen von 1914“ verleiht: es geht weder darum, die deutsche Kultur von der westlich-europäischen Zivilisation zu trennen, noch darum, die Entwicklungen der deutschen Geistesgeschichte von den anderen abzugrenzen und zu isolieren, sondern vielmehr darum, die Idee der Kultureinheit als *Telos* aller differenten nationalen geistesgeschichtlichen Entwicklungen des modernen Europas, in dem Deutschland nur eine der möglichen Richtungen ist, zu gewinnen. Die deutsche Geistesgeschichte mündet auf ihrem Gipfel in eine Geschichte des menschlichen Geistes, in der alle nationalen Kulturen als unersetzbares symbolischen Medium zur Prägung einer gemeinsamen menschlichen Form und zur Erschaffung eines kosmopolitischen Horizonts bzw. als symbolische Formen der Humanität beibehalten werden sollen, denn «der Gehalt der deutschen Geistesgeschichte bildet eine der notwendigen Vermittlungen, durch welche wir die Gesamtwelt des Geistigen selbst erst besitzen und durch die wir sie uns geschichtlich immer tiefer anzueignen vermögen»⁴⁰. Wie die einleitenden Überlegungen über die Renaissance als «neue, über alle nationalen Schranken hinausgreifende Einheit» der «europäischen Völker» beweisen⁴¹, bringt die Einheit der Kultur als Vernunftidee den Gedanken der politischen und geistesgeschichtlichen Einheit der Kultur Europas mit sich, wo von keinem eigentlichen „Sonderweg“ Deutschlands geredet werden darf, weil jede „nationale Monade“ innerhalb ihrer Besonderheit an der ständigen dynamischen Erschaffung eines europäischen und menschlichen Bewusstseins teilnimmt.

Diese kosmopolitische Bedeutung der Darstellung der deutschen Geistesgeschichte ist Cassirer zufolge unleugbar und bildet einen unumgänglichen Moment der deutschen Selbstbesinnung im Krieg. Folglich ist es richtig, von einem Patriotismus Cassirers zu sprechen und *Freiheit und Form* als Erfüllung einer «patriotischen Pflicht» (D. Lipton) aufzufassen. Dennoch handelt es sich dabei genauer um einen „Vernunftpatriotismus“, bei dem es nicht darauf ankommt, eine bloße unkritische Verteidigung des Deutschen Reiches im Krieg zu übernehmen und seine Würde als konkreten Nationalstaat zu behaupten, sondern vielmehr darauf, die reine regulativ-begriffliche Bedeutung der Korrelation zwischen Deutschtum und Weltbürgertum und die reine vernunft-ideelle Forderung der europäischen Kultureinheit zu behaupten. In dieser Richtung bekräftigt der Philosoph 1916: «Die deutsche Bildung wird sich auch in diesen Tagen sowenig durch die Verkennung und Schmähung, die sie von ihren Gegnern erfährt, wie durch einen beschränkten geistigen Chauvinismus von dieser ihrer ursprünglichen Bahn abdrängen lassen»⁴². Der Vernunftpatriotismus Cassirers geht also mit einer idealistischen Auffassung der Politik bzw. „Vernunftpolitik“ einher, indem alle konkreten kulturpolitischen Inhalte und alle effektiven Versuche zur Umgestaltung der sozialpolitischen Verfassung Deutschlands immer wieder dem reinen kosmopolitischen Ideal des Deutschtums bemessen werden sollen, d. h. sie sollen

³⁹ Ders., *Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte*, in *ECW 17, Aufsätze und kleine Schriften 1927-1931*, bearb. v. T. Berben, Hamburg 2004, S. 207f.

⁴⁰ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, a. a. O., S. 394.

⁴¹ Ders., S. 1.

⁴² E. Cassirer, *Freiheit und Form*, a. a. O., S. 393.

immer wieder idealisiert und ethisiert werden, um der reinen Bedeutung des wissenschaftlichen Kulturidealismus treu zu bleiben. Es geht um die «Kraft der Kritik», mit der «die reine Idee» «allem zeitlichen Dasein, allem bloß „Bestehenden“ gegenübertritt, mit der sie immer von neuem die Umformung dieses Bestehenden im Hinblick auf das unendlich-ferne Ziel verlangt»⁴³.

Davon ausgehend erörtert Cassirer im Schlusskapitel von *Freiheit und Form* die Problemgeschichte der Freiheitsidee und Staatsidee in ihren wechselseitigen und komplexen Beziehungen. Die Manuskripte zum „Staatsbegriff“ 1915 zeigen die lange Vorbereitung dieser Überlegungen, wo sich der Philosoph wie ein «Student» (C. Möckel) hinsichtlich der sozialen, rechtlichen und politischen Diskussionen seiner Zeit versteht und mit vielen damaligen wissenschaftlichen Beiträgen auseinandersetzt. Durch eine anhand dieser Materialien durchgeführte Analyse dieser politischen Reflexionen lassen sich ihre Quellen „kartographieren“, und daraus ergibt sich, dass Werke wie z. B. die von Friedrich Meinecke oder Otto von Guericke eine wichtige Rolle spielen. Zwar rezipiert Cassirer aus ihnen viele inhaltliche Elemente, die aber infolge der Einfügung in eine neue systematische Perspektive eine bedeutsame Umgestaltung erhalten und dazu dienen können, sein eigenes politisches Denken im Gegenlicht zu erblicken. Es gibt zudem Autoren und Beiträge, die von Cassirer intensiv zur Rekonstruktion der besonderen Aspekte der philosophisch-politischen Geschichte verwendet werden, wie z. B. die *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* Leopolds von Ranke, die *Allgemeine Staatslehre* Georg Jellineks und Hermann Rehms zur Positionierung zu den ideengeschichtlichen Wurzeln der Menschenrechte, die Monographien Rudolph Hayms über Wilhelm von Humboldt, Hegel und die „romantische Schule“.

Die Hauptthese Cassirers bei diesen politischen Reflexionen ist, dass im Unterschied zu anderen Kulturnationen nur in den geistesgeschichtlichen Entwicklungen der politischen Wissenschaft und der politischen Philosophie in Deutschland eine idealistische, ethisierte und „kultivierte“ Auffassung des Staatsbegriffs gewonnen wurde. Seine Rekonstruktion der Problemgeschichte des Staates soll zum Aufzeigen dienen, inwieweit sich der methodische Standpunkt des politischen Kulturidealismus nur durch eine mühsame Arbeit gegen alle Naturalisierungen des Staatsbegriffs durchsetzen und immer wieder wiederholt gegen alle substanzbegrifflichen Rückfälle kämpfen soll.

Die Darstellung dieser Geschichte wird sich zunächst auf den Kosmos der Politik in der frühen Moderne richten, um den methodischen Gewinn des deutschen Idealismus „negativ“ bzw. durch einen Vergleich mit den staatstheoretischen Ausarbeitungen in Italien und in Frankreich zu beleuchten. Denn in diesen letzten Kulturen hat Cassirer zufolge die politische Theorie «ein Vorrecht», weil sie nur das Dasein einer fertigen politischen Wirklichkeit widerspiegeln soll⁴⁴. In Italien entsteht eine Vielfalt von Staaten, die nicht mehr «auf Tradition und Legitimität», sondern auf «der Gunst und der Macht des Augenblicks» bzw. auf der Faktizität beruhen. In diesem Bild der italienischen Renaissance, das die Gedanken von Jacob Burckhardt rezipiert, wird Machiavelli als der große Theoretiker des Staates als «Kunstwerk» und «Naturwesen» bezeichnet: seine «Vernunft des Staates» ist keine „Vernunft“ im Sinne des kritischen Idealismus bzw. des Regulativs einer ethischen Apriorität, weil sie «kein abstraktes und somit unwirkliches und unwirksames Ideal sein» will, «das ihm entgegengehalten und an dem er gemessen wird», sondern «sie will einfach die Bedingungen aussprechen, an die sein Bestand, sein empirisch-geschichtliches Dasein gebunden ist»⁴⁵. Ähnlicherweise findet man in Frankreich die vollständige wirkliche Verfassungsform eines absolutistischen Staates, die langsam und unwiderstehlich unter der Oberfläche des *Ancien régime* aufwuchs und die paradoxerweise sowohl in der politischen Praxis von Richelieu oder Louis XIV. als auch in der politischen Theorie von Rousseau ihre

⁴³ Ders., *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, a. a. O., S. 24f.

⁴⁴ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, a. a. O., S. 321.

⁴⁵ Ders., S. 322f.

bestimmte Abbildung bekommt. Im Anschluss an die durch die Geschichtsschreibung von Taine rezeptierten Thesen von Tocqueville kann Cassirer in der französischen Revolution keine Trennung, sondern nur die endgültige Behauptung eines Souveränitätsmechanismus erkennen, der in der Idee einer gegenwärtig exhaustiven und verwirklichten politischen Repräsentation der Staatseinheit im existierenden Souveränkörper besteht⁴⁶.

Im Unterschied zur Lage in Italien und Frankreich gibt es in Deutschland kein existierendes Staatsgebilde, auf das sich die politische Wissenschaft beziehen und die politische Praxis richten kann. Anhand von Ranke, Meinecke und Troeltsch erkennt Cassirer die Ursache dieser politischen Schwäche in der Kombination von der Reformation, die die politische Zersplitterung und deutsche Kleinstaaterei befestigt, mit dem Überleben der alten mittelalterlichen Reichsstruktur, die die Entwicklung eines modernen Staates verhindert. Dieses „unpolitische“ Schicksal der Deutschen, das z. B. bei Meinecke nur eine vorläufige mangelhafte Kondition bildet und dem erst mit der deutschen Einheit unter dem preußischen Vorstoß 1871 abgeholfen wird, wird hingegen in der Rekonstruktion Cassirers zum paradoxen „konkurrenzfähigen Nachteil“. Denn zwar wird der Staat in Deutschland von seiner geschichtlichen Bedeutung «abgelöst», weil es bis 1871 keinen einheitlichen Staat gibt, den die Theorie legitimieren kann. Und zwar wird von daher «das Staatsproblem» aus einem «Problem der Geschichte» zu einem «Problem der Metaphysik», sodass «die „Idee“ des Staates», «die diese Metaphysik entwirft», «den empirisch-historischen Kräften gegenüber mit dem Makel der Utopie behaftet» scheint⁴⁷.

Dennoch will Cassirer im Hinblick auf diese Tatsache vor allem betonen, dass nur diese Kultur ohne Staat idealistisch den Staat als Begriff und Form der Kultur bzw. als Kulturgut und ethische Kulturaufgabe gewinnen konnte. Verfügt die deutsche politische Theorie über kein «Vorrecht» einer Vergangenheit oder Gegenwart wie in den italienischen oder französischen Verhältnissen, soll sie dem Staat eine ethisch-normative Dimension der Zukunft aufschließen: «Die Geschichte hat den Deutschen» – so schreibt der Philosoph – «die Einheit in der Form des staatlichen Daseins genommen, damit sie sie in einer anderen, „geistigen“ Form für sich erlangen und feststellen» können⁴⁸. Nur diese „unpolitische“ Kultur konnte eine reine und autonome Begründung der Politik im Sinne des wissenschaftlichen Idealismus durchführen und den entscheidenden Schritt zur Idealisierung, Funktionalisierung und Ethisierung der politischen Begrifflichkeit machen, d. h. eine kosmopolitische, regulativbegriffliche und „überpolitische“ Bedeutung der Staatsidee gewinnen. Damit wird «eine neue Staatsauffassung» aus der «Macht des Gedankens gewonnen und begründet»: «die Rechtfertigung des Staates im Gedanken und durch den Gedanken, seine Erhebung nicht zu einer physischen Realität, sondern zu einem eigentümlichen geistigen Wert wird fortan eines der Grund- und Hauptthematika der deutschen Philosophie»⁴⁹.

Nachdem Cassirer diese historisch-systematische Richtung seiner Darstellung der deutschen Problemgeschichte des Staates vorgelegt hat, zieht er alle großen Gestalten der deutschen politischen Wissenschaft und Philosophie in Betracht, um diese komplexe Entwicklung im Medium ihrer Ausarbeitung aufzuzeigen. Die erste Figur ist Nikolaus von Kues, der bereits von Cohen als «Begründer der deutschen Philosophie»⁵⁰ bezeichnet wurde und die Staatslehre als eine der Hauptrichtungen seines philosophischen Systems entwarf. Anhand von Gierke versteht Cassirer seinen Staatsbegriff als Korrelation zwischen den zwei Momenten der «Volkssouveränität» und «Staatsautonomie», in denen sich eine erste rein rationale und autonome Begründung des Staates durch seine Distanzierung sowohl von der

⁴⁶ Vgl. Ders., S. 323f.

⁴⁷ E. Cassirer, *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, a. a. O., S. 10.

⁴⁸ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, a. a. O., S. 326.

⁴⁹ Ders., S. 325.

⁵⁰ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, S. 29.

substanziellen Macht des Souveräns, der als bloßer «Verwalter des Gesamtwillens» definiert wird, als auch von der theologischen Sanktion, vollzieht⁵¹.

Dennoch findet die idealistische Verwandlung des Staates zu einem reinen Kulturbegriff erst in Leibniz seinen eigentlichen Urheber. Da kann Cassirer einfach die Hauptzüge seiner im *Leibniz' System* erstmalig dargelegten Interpretation bestätigen, indem er im Begriff des „Gottesstaates“ die erste vollständige Idealisierung des Staatsbegriffs namhaft macht. Und diese Leibnizsche Auffassung des Staates als wahrhaft modernes Verständnis der Politik wird von Cassirer im Gegensatz zu einer gewissen Form des „modernen“ politischen Rationalismus gestellt, der den Staat durch eine «genetische Methode» legitimieren will: «das staatliche Ganze» kann nicht «als eine bloße Summe der Einzelnen gefasst werden», weil seine «Elemente» vor allem als «geistige Subjekte» «verstanden werden sollen», die «einer allgemeinen „intellektuellen“ Verfassung» gehören. Von daher soll «der Gedanke der intellektuellen „Einheit der Zwecke“, der Gedanke des „Vernunft- und Gottesstaates“» zur Voraussetzung jeder «Rechtfertigung der empirischen Staatsgebilde»⁵² werden.

Dieser erste Gipfel in der Geschichte des Staatsproblems und der idealistischen Rationalisierung seines Begriffs wird nachher nicht mehr gehalten und dabei stellt Wolff einen Rückfall und eine Entfernung vom Leibnizschen politischen Idealismus dar. Bei Cassirer hat Wolff sicherlich einen großen historischen Verdienst, und zwar als Vermittler des Leibnizschen Gedankens der unveräußerlichen und ursprünglichen Menschengrundrechte. Durch diese Anerkennung nimmt implizit Cassirer zu einer interessanten Debatte Stellung, die am Anfang des 20. Jahrhunderts über die ideengeschichtlichen Wurzeln der Menschenrechte stattfand. Georg Jellinek vertrat die These, dass die französische „Erklärung der Menschenrechte“ 1789 weder auf Rousseaus Philosophie noch auf die Tradition des kontinentalen Naturrechts zurückführbar sei, sondern vielmehr von den Verfassungen einzelner amerikanischer Staaten inspiriert gewesen sei, die ihrerseits eine starke religiöse Prägung gehabt hätten, die insbesondere in den Kämpfen der protestantischen Sekten für die Gewissensfreiheit wurzelten. Die Theorie von Jellinek fand zwar die Zustimmung von anderen Heidelberger Gelehrten wie Troeltsch, wurde jedoch andererseits heftig von Otto von Guericke und Hermann Rehm kritisiert. Bereits im Jahre 1880 behauptete Guericke, dass sich die Entstehung der Menschenrechte nicht in den religiösen Motiven, sondern an der Entwicklungsgeschichte der modernen naturrechtlichen Lehre – insbesondere Althusius, Grotius, Locke und allen anderen Juristen, die sich gegen die absolutistische Lehre von Hobbes äußerten – beobachten lasse und zudem eine prägnante und wirksame Formulierung bei Wolff finde. Rehm kritisierte zudem die These Jellineks von einer grundsätzlichen Bedingung des Ursprungs der Menschenrechte durch die Religion ebenfalls als zu einseitig: Zwar waren die *bills of rights* der einzelnen amerikanischen Staaten die konkreten historischen Träger, durch die die Ideen der natürlichen Freiheit, der ursprünglichen Rechte und der Volkssouveränität kodifiziert wurden und sich aus Europa nach Amerika und dann wieder zurück nach Europa bewegten. Diese Gedanken wurden aber durch eine Rezeption von Blackstones rechtlichen Beiträgen, die ihrerseits von den Lehren Lockes und Wolffs beeinflusst worden waren, auf ihre Verfassungen übertragen.

In dieser komplexen Diskussion plädiert Cassirer für die zweite These, und zwar dass die Wolffsche «Formulierung» des «Prinzips» der Menschenrechte «durch die Vermittlung von Blackstones *Commentaries on the law of England* in die *declarations of rights*» übergeht, «in welchen sich die Freistaaten Nordamerikas die erste Grundlage zu ihrer künftigen Verfassung gegeben haben», und auf diese Weise ist sie «für die Ideen der Französischen Revolution von entscheidender Bedeutung»⁵³. Dabei ist es aber sehr wichtig, nicht nur die theoretische, sondern auch die politische Absicht dieser Stellungnahme Cassirers hervorzuheben: Zwar rezepiert er eine These, die insbesondere bei der konservativen

⁵¹ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, a. a. O., S. 328f.

⁵² Ders., S. 329f.

⁵³ Ders., S. 331.

Rechtswissenschaft verbreitet war, aber er nimmt Bezug auf sie nur dazu, die unauslösbare Verbindung der deutschen Kultur in der europäischen Gemeinschaft zu vergegenwärtigen. In der Weltkriegszeit, wo bei den deutschen Intellektuellen der Gedanke einer absoluten Entgegensetzung zwischen den „Ideen von 1789“ und denen „von 1914“, zwischen der „westlichen“ Demokratie und der „deutschen“ volksgemeinschaftlichen Staatsform vertreten wird, behauptet Cassirer hingegen, dass Leibniz und Wolff der Urheber und der Vermittler desjenigen Menschenrechtesgedankens sind, der den Inhalt der modernen politischen Revolutionen der Aufklärungszeit konstituiert. Von daher kann Cassirer schließen, dass diese «Lehre von bestimmten unveräußerlichen geistigen Grundrechten des Individuums», die «durch eine Reihe komplizierter literarischer und geschichtlicher Vermittlungen» in die «Theorie der französischen Revolution» übergegangen ist, «mehr als sie selbst jemals begriffen, geschweige zugestanden hat, den Grundgedanken des deutschen Idealismus zu Dank verpflichtet ist»⁵⁴.

Trotz dieser historischen Bedeutung bleibt Wolff bei Cassirer ein Rückfall in der Geschichte des politischen Idealismus, weil er in seiner Systematik der Leibnizschen Philosophie die ursprüngliche funktionelle Bedeutung ihrer Grundbegriffe und ihres Harmoniegedankens in den Hintergrund rückt und deshalb in eine erneute Substantialisierung der theoretischen und ethisch-politischen Wirklichkeit versinkt. Im 18. Jahrhundert schlägt dann das Staatsproblem zwei Wege ein, indem zum einen das Moment der Freiheit gegen den Staat und zum anderen das Moment der politischen Form in den Mittelpunkt gestellt werden. Nur wenn sich die beiden wieder in einer Korrelation zu versöhnen vermögen, wird der Staat wieder als Kulturbegriff aufgefasst, denn «die bloße Negation und Ausschließung muss sich in eine wechselseitige Beziehung umwandeln, kraft deren nunmehr die Idee der Freiheit und jene objektive „Form“, die sich im Staat und seinen Bindungen darstellt, als Ausdruck und Erfüllung ein und derselben prinzipiellen Forderung erscheinen»⁵⁵.

Eine gewisse Skepsis gegenüber dem Staat charakterisieren bei Cassirer zum einen die Figuren des sogenannten Humanitätszeitalters, und zwar Schiller, Lessing und Herder, die Urheber der deutschen „unpolitischen“ Kulturnation. Der Staat als nivellierende Kraft und abstrakter Mechanismus wird z. B. von Lessing im Namen des Besonderheitsrechts des einzelnen Menschen und von Herder im Namen der nationalen Kultur kritisiert. Dennoch gelingt es dieser Kritik gegen den Staat als bloße physische gleichförmige Realität bei diesem ästhetisch-politischen Individualismus nicht, konstruktiv eine neue politische Einsicht zu fördern. Der Weg zu einer erneuten Aufwertung der politischen Form entwickelt sich indessen in die andere Richtung, und zwar in die des philosophischen politischen Idealismus, der in Kant seinen zweiten großen Vertreter nach Leibniz kennt.

Eine wichtige Rolle wird in der Vorbereitung dieser „kopernikanischen“ Lösung des Staatsproblems von Friedrich dem Großen eingenommen, aber diese Einordnung des preußischen Königs in der Problemgeschichte des politischen Idealismus ist nicht so merkwürdig, wenn man die große Renaissance des Interesses für ihn während des Ersten Weltkrieges in Deutschland berücksichtigt. Das Cassirersche Porträt seines politischen Denkens stimmt jedoch weder mit dem nationalistischen Bild eines Albert Ritter noch mit dem künstlerischen, mal grotesk mal heroischen eines Thomas Mann überein, sondern vielmehr mit den klassischen Bildern von Bluntschli, Meinecke und vor allem Dilthey. Der König fördert eine deutliche «Umbildung» in die Richtung des politischen Idealismus nicht kraft «des Gedankens», sondern «des Willens und der Tat»⁵⁶. Zwar lassen ihn die sensualistischen Voraussetzungen seiner Weltanschauung an der Idee des physischen Daseins des Staates zweifeln, der vielmehr von ihm als bloße Abstraktion angesehen wird, aber das ermöglicht ihm paradoxerweise, intuitiv seine praktische Bedeutung im Sinne der

⁵⁴ E. Cassirer, *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, a. a. O., S. 12-13.

⁵⁵ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, a. a. O., S. 327.

⁵⁶ Ders., S. 334.

ethischen Apriorität wieder zu entdecken. Das wird von Cassirer am Beispiel Preußens als Idee einer gemeinsamen ethischen Pflicht für alle Staatsmitglieder exemplifiziert: In der Legitimierung seiner Staatsauffassung kann sich der König weder «auf die Gemeinsamkeit der Tradition noch auf die Einheit des geschichtlichen Ursprungs» beziehen, sondern er muss die Einheit Preußens als diejenige «einer staatlichen Organisation» und «eines gestaltenden Willens», als «die Einheit einer ethischen Idee»⁵⁷ begreifen.

Was bei Friedrich dem Großen nur als Pathos und politisches Ethos erscheint, wird Cassirer zufolge in der politischen Lehre Kants theoretisch ausgearbeitet. In seinem Streit mit Herder behauptet er zum einen, dass das ethische Ziel des Menschen nicht die Glückseligkeit, sondern die Freiheit ist, und deshalb solle der Staat vom Standpunkt einer nicht eudämonistischen, sondern «heroischen» Auffassung aus betrachtet werden und sein «Zwang» nur als «Bedingung und Anreiz des immer erneuten und erhöhten Tuns» erkannt werden⁵⁸. Davon ausgehend kann Kant den Staatsbegriff des Naturrechts aufnehmen und nach seiner eigenen idealistischen Perspektive umbilden: so für die zwei Bedeutungen der Menschheit als «logische Abstraktion» und als ethischen Begriff, wie für den Staat ist einzusehen, dass der den Staat legitimierende Vertrag keine empirische oder historische Tatsache ist, sondern nur eine Vernunftidee, und zwar ein zur Erschaffung der praktisch-politischen Realität normierender Regulativbegriff, ein «Noumenon des Staates», «indem er die intellegible Aufgabe ausspricht, der er sich, als empirisch-phänomenales Gebilde, fort und fort anzunähern hat»⁵⁹.

Eine nur teilweise erfolgreiche Vermittlung zwischen dieser Kantischen Idealisierung des Staatsgedankens und der Widerstandskräfte der „Bildungshumanisten“ gegen den mechanischen Zwang der staatlichen Macht wird Cassirer zufolge von Wilhelm von Humboldt versucht. In seinen früheren politischen Überlegungen teilt er eigentlich die Perspektive von Schiller und Herder, und sieht im ästhetischen Individualismus und seiner abgrenzenden Tätigkeit gegen die Einmischungen des Staates den einzigen Weg, das ursprüngliche Recht des Individuums und die Verfolgung seiner eigenen Realisierung außerhalb der Politik zu schützen und zu fördern. Hingegen lässt «der Staat die reine Subjektivität in die bloße Objektivität aufgehen», weil «er auf Resultate statt auf Energien ausgeht»⁶⁰. Dennoch will Cassirer zeigen, dass bei Humboldt diese negative Auffassung der Politik einen möglichen konstruktiven Ausweg bieten kann: Was dem Staat verweigert wird, wird der Nation zugesprochen und diese Idee einer Kulturnation wird auf diese Weise zur unersetzbaren Vermittlung in Richtung der Kultivierung und Moralisierung des Staates in seiner Problemgeschichte. Die politische Grundüberzeugung des späteren Humboldts besteht tatsächlich darin, dass ohne eine gewisse Form der staatspolitischen Einheit die unpolitische individuelle oder kulturnationale Freiheit als solche keine wirksame Realisierung finden kann: Da sich «das bloße Regieren durch den Staat» aber «mit der Zeit in sich selbst» zerstört, soll «das Gegengewicht» «in einer politischen Organisation des Volkes» gefunden werden, «die ihrerseits wieder aus gleichmäßig organisierten Teilen aufgebaut sein muss». Diejenigen „unpolitischen“ Verbände, die ursprünglich gegen den Staat nur die freiheitliche Verfolgung individueller Interessen ermöglichen sollten, werden nun als treibende und belebende Kräfte innerhalb des Staates erkannt: «Sie dienen nicht mehr beliebigen, nach Willkür ergriffenen Zielen, sondern sind dazu bestimmt, innerhalb ihrer Besonderheit, den allgemeinen Zweck des Staates zur Darstellung und zur Durchführung zu bringen»⁶¹.

Trotz dieser positiven Umwandlung des ästhetisch-unpolitischen Individualismus bei Humboldt wird Cassirer zufolge die «wahrhafte Vollendung des Staatsbegriffs des deutschen

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ders., S. 340.

⁵⁹ Ders., S. 342.

⁶⁰ Ders., S. 347.

⁶¹ Ders., S. 351.

Idealismus» erst durch Fichte gewonnen,⁶² und deshalb wird seine politische Philosophie anhand Gierke ausführlich in vier Phasen von der früheren naturrechtlichen Auffassung bis zur späteren Ethisierung des Staatsbegriffs ausführlich analysiert. In Anschluss an Kant geht zuerst der junge Fichte vom Naturrecht aus und in diesem Zusammenhang lässt sich noch keine Idealisierung des Staats- bzw. Rechtsbegriffs, sondern nur des reinen moralischen Tuns erkennen, das nun noch im Gegensatz zu der rechtlich-politischen Sphäre der Legalität gestellt wird. In einer zweiten Phase wird eine neue Auffassung des Rechts entwickelt, indem es nicht mehr durch die genetische Methode des modernen Rationalismus, sondern durch die Prinzipien der Wissenschaftslehre gerechtfertigt wird: Der Rechtsbegriff «entsteht nicht aus einem Verhältnis, das sich die einzelnen Subjekte nachträglich zueinander geben, sondern er ist es, worin sich für das Ich die Notwendigkeit der Setzung fremder Subjekte ursprünglich ausspricht und konstituiert»⁶³. Diese Idealisierung des Rechts betrifft aber noch nicht den Staat als Machtanstalt, der nur als «äußere Bürgerschaft für die Durchführung des Rechts» und von daher noch als bloß negative Bestimmung der Politik verstanden wird: «Der Zweck aller Regierung» bleibt noch «die Regierung überflüssig zu machen»⁶⁴.

Dennoch versucht Cassirer dabei wieder zu zeigen, inwieweit dem spätem Fichte diese unpolitische Einsicht in eine konstruktive kulturphilosophische zu verwandeln gelingt und inwiefern das äußerliche und naturalistische Element des Staates, d. h. die Macht und seine Zwangskraft, immer mehr ethisiert und dann zum eigentlichen Kulturbegriff wird. Denn diese Macht ist nun als kein Zweck an sich zu bestimmen, die eine reine machtpolitische Weltanschauung legitimiert, sondern immer mehr als Träger der ethischen Realisierung nicht im natürlichen-empirischen Sinne des „Seins“, sondern im ethisch-normativen des „Sollens“: «So gibt diese „Naturveranstaltung“ zwar nicht die Vernunft in ihrem reinen Wesen wieder; aber sie ist doch ihr lebendiges Symbol und ihre adäquate geschichtlich-sinnliche Erscheinung. In dieser Auffassung befestigt sich Fichte umso mehr, als ihm über die bloßen rechtlichen Aufgaben des Staates hinaus seine sozialen Aufgaben zum Bewußtsein kommen»⁶⁵. Am Beispiel des „geschlossenen Handelstaats“ kann Cassirer nun behaupten, dass bei Fichte die staatliche Macht, auch dort, wo sie «sich lediglich den materiellen Zielen und der Regelung der wirtschaftlichen Produktion zuwendet», «nicht diesen Zielen selbst» dient, «sondern der „intellektuellen“ Aufgabe, den reinen Gedanken der Freiheit innerhalb der Erfahrung zur Darstellung zu bringen». Der Staatsbegriff gewinnt auf diese Weise eine neue idealistische Bedeutung, indem die Macht nicht mehr eine reine natürliche Verwendung, sondern eine ethische Funktion hat, wie der neue ideelle Begriff des Eigentumsrechts bezeugt, das als «ein ausschließendes Recht auf Handlungen, keineswegs ein Recht auf Sachen» definiert wird⁶⁶.

Bei der Cassirerschen Auslegung der Staatsphilosophie Fichtes wird der Staat dann zum Kulturstaat, sein Begriff zum Kulturbegriff, seine Macht zu demjenigen geistigen Medium, in dem die unendliche Versöhnungsaufgabe zwischen politischer Form und individueller Freiheit ständig vollzogen werden soll. Der Staat ist dabei kein Naturwesen, sondern die geistige Ausdrucksfunktion eines ethisch-kulturellen kritischen Objektivierungsprozesses, wie das charakteristische Ergebnis seines ethisch-ideal begründeten Sozialismus beweisen kann: «Der „absolute Staat“» bedeutet nun «das Mittel», «durch das alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung gerichtet und in demselben verschmolzen werden sollen»⁶⁷. Wenn sich an diesem „materiellen“ Ziel der Zweck einer nationalen Erziehung zur Verwirklichung der Menschheit bei jedem einzelnen Bürger anschließt, gilt die Idealisierung des Staatsbegriffs zum Kulturbegriff als vollständig: «Das Recht und die Macht des Staates

⁶² Ders., S. 354.

⁶³ Ders., S. 358.

⁶⁴ Ders., S. 360.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ders., S. 361f.

⁶⁷ Ders., S. 362.

ist auf die Bedingung der Erziehung aller zur Freiheit eingeschränkt», und das ist «die letzte und höchste Versöhnung, die Fichte für den Konflikt der Staatsform mit der Forderung der Freiheit findet», indem «die Form des Staates» so «beschaffen sein» muss, «dass sie, über sich selbst hinausgehend, das Individuum zur Freiheit erhebt. Und ebendiese Synthese ist es, die für ihn zugleich den wahrhaften Grundbegriff des Deutschtums ausmacht»⁶⁸.

In dieser Idealisierung des Staatsbegriffs und des kosmopolitischen Deutschtumsbegriffs als sein Korrelat bei Fichte erreicht Cassirer zufolge die Geschichte des Staatsproblems in der politischen Wissenschaft und Philosophie der Moderne seinen relativen Höhepunkt. Der methodische Standpunkt des politischen Kulturidealismus wird jedoch nicht nachher einfach festgehalten, und bei der folgenden politischen Romantik findet man einen erneuten Rückfall. Die Philosophie der Indifferenz Schellings wird von Cassirer als ein solcher Rückzug in eine substantialistische philosophische Weltanschauung, die alle dynamischen ethischen Bestimmungen der geistigen Welt naturalisiert, interpretiert. Zwar bekommt in der Schellingschen Philosophie das Staatsproblem keine besondere Berücksichtigung, aber sie übt einen entscheidenden Einfluss auf die Rechtsphilosophie der Historischen Schule von Savigny und auf die Staatsphilosophie von Adam Müller aus. Diese Distanzierung Cassirers von den politischen Beiträgen der Romantik ist sehr charakteristisch, weil sie u. a. in *The Myth of the State* in Kontinuität wieder auftaucht und bestätigt wird, und zudem bezeugt, wie der Philosoph sich auf Autoren wie z. B. Gierke oder Meinecke für seine inhaltliche Rekonstruktion des politischen Problems in der Moderne beziehen konnte, ohne dass er zugleich ihre theoretischen Voraussetzungen und Schlussfolgerungen teilen musste.

Nach der politischen Romantik wird schließlich die Staatsphilosophie Hegels in Betracht gezogen, und sie scheint in der Cassirerschen Darstellung im Hinblick auf eine Rehabilitierung des politischen Kulturidealismus als „verpasste“ Gelegenheit. Hegel spielt zwar eine wichtige Rolle dadurch, dass er die vorherigen Beiträge der modernen politischen Tradition kritisiert: Sein System liefert eine scharfsinnige Widerlegung des Naturrechts (Rousseau), der Staatslehre der Restaurationszeit (Ludwig von Haller), der historischen Rechtschule (Puchta, Savigny). Zwar stellt sich von daher seine Staatslehre prinzipiell als großer Kandidat einer erneuten rein idealistischen Auffassung auf, aber Cassirer ist überzeugt, dass ihm diese Rehabilitierung tatsächlich nicht gelungen ist, wobei sein Scheitern merkwürdigerweise nicht auf die bekannte, von Rudolf Haym erstmalig hervorgehobene Schwierigkeit seiner Theorie zurückzuführen ist, wonach sich hinter seinen rein logisch-idealistischen Formulierungen die empirischen kontingenten Inhalte des damaligen preußischen Staates verbergen. Denn der strenge logische Unterschied zwischen „Dasein“, „Realität“ und „Wirklichkeit“ ermöglicht es in der Tat zu vermeiden, unter dem Motto der „Vernünftigkeit des Wirklichen“ die Staatsphilosophie Hegels mit dem Programm der preußischen Reaktion zu identifizieren. Auch bei ihm ist der Staat kein bloßer, mit einem historisch-empirischen Dasein identifizierbarer Naturzustand, sondern eine geistige Wirklichkeit, und zwar die bedeutsamste, in der alle Kulturkräfte der Religion, Kunst und Philosophie «ihre Grundlage und ihren Mittelpunkt» finden sollen⁶⁹.

Dennoch bleibt Cassirer zufolge in dieser Perspektive eine grundsätzliche Ambiguität, die Hegel nicht aufzulösen vermag und zuletzt auf die Hauptzüge seines spekulativen Idealismus angewiesen ist: Einerseits liegt «die Realisierung der Vernunft» in der «Totalität der Geschichte», weil «das Ganze» «die Wahrheit» ist; andererseits muss dieselbe Wahrheit immer in «einem letzten Glied von ihr sichtlich und vollständig heraustreten»⁷⁰. Hegel schließt also nicht aus, dass es in einer eventuellen Zukunft eine vollständige und exhaustive Repräsentation des ethischen Ideals durch das Sein eines konkreten staatlichen Gebildes geben kann. Er kann Cassirer zufolge nicht an der reinen Begründung der ethischen Apriorität als unendliche Aufgabe zur Erschaffung der geschichtlichen Wirklichkeit

⁶⁸ Ders., S. 364.

⁶⁹ Ders., S. 383.

⁷⁰ Ders., S. 384.

festhalten, weil er immer wieder gegen die „Ohnmacht“ und die „schlechte Unendlichkeit“ des Sollens polemisierte und die Gefahr nicht endgültig abwenden konnte, die reine geistige bzw. kulturbegriffliche Bedeutung seiner Staatsidee in eine empirische bzw. naturbegriffliche regredieren zu lassen. Von daher kann Cassirer seine Darstellung des Staatsproblems mit der Behauptung schließen, dass Fichte «wesentlich schärfer als Hegel» diejenige «eigentümliche Dynamik» verstand, die in der reinen Begründung der ethischen Apriorität und in der idealistischen Auffassung des Staats als Kulturbegriff «innewohnt», und zwar dass «das Medium», «durch das diese Verwirklichung sich vollzieht», «lediglich in der sittlichen Arbeit» liegt, «die die Individuen zu vollziehen haben»⁷¹.

Auf diese Weise bestätigt Cassirer die Perspektive seines politischen Kulturidealismus, die er bereits in der Rekonstruktion der Leibnizschen Ethik im *Leibniz' System* 1902 andeutete und die er nun durch die Entwicklung des Staatsproblems in der Moderne aufzeigt. In *Freiheit und Form* endet die Darstellung mit Hegel, dennoch ist es sehr bemerkenswert, dass Cassirer im Vortrag *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem* 1916 die Philosophie Hermann Cohens als «kritische Selbstbesinnung des Idealismus» bezeichnet, die «den Staatsbegriff des deutschen Idealismus zu neuem Leben erweckt», und zwar als «Rückkehr» auf diejenigen «Grundlagen», die insbesondere bei Leibniz, Kant und Fichte entwickelt wurden und die den eigentlichen Beitrag der deutschen Geistesgeschichte zur Erreichung des Standpunkts des Ideals in der politischen Sphäre bilden. Die systematische Aufgabe der *Ethik des reinen Willens* Cohens, mit der Cassirer gewissermaßen übereinstimmend scheint, könne endlich folgendermaßen zusammengefasst werden: «sie fasst den Staatsgedanken als reinen Ausdruck der ethischen Idee der „Allheit“ und sie zeigt andererseits, wie die Allheitsidee erst in dem realen Leben des Staates und durch die Vermittlung seiner konkreten Formen Bestimmtheit und Wirksamkeit gewinnt. In dieser zweifachen Richtung sucht sie den Staatsbegriff als „den ethischen Kulturbegriff“ zu erweisen»⁷².

4. Die historisch-systematische Untersuchung über das Problem des Staates als Kulturbegriff steht im Mittelpunkt des politischen Denkens Cassirers und in diesem Zusammenhang ist es sicher nicht übertrieben, sie und die Forschungen über das *Erkenntnisproblem* in der Wissenschaft und Philosophie der neueren Zeit nebeneinander zu stellen: Zwar ist ihr Gewicht „quantitativ“ unbestritten geringer, aber „qualitativ“ bleibt sein systematischer Wert nichtsdestominder bestätigt. Dies ist zudem ein gedanklicher Komplex, der trotz Erweiterungen und Ergänzungen mit voller Konsequenz, Kontinuität und ohne Unterbrechung im Streit mit Bruno Bauch 1916 und vor allem bei den Vorträgen nachwirkte, die von Cassirer während des Rektorats und Prorektorats an der Hamburger Universität in den Jahren 1929-1931 gehalten werden. Mutig und einsam waren beispielsweise die Worte seiner berühmten Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928: Nachdem er sich auf seine frühere Analyse der Kriegszeit über das Staatsproblem und die ideengeschichtlichen Wurzeln der Menschenrechte bezieht, schließt Cassirer, dass «die Idee der republikanischen Verfassung als solche im Ganzen der deutschen Geistesgeschichte keineswegs ein Fremdling, geschweige ein äußerer Eindringling ist», weil «sie vielmehr auf deren eigenem Boden erwachsen und durch ihre ureigensten Kräfte, durch die Kräfte der idealistischen Philosophie, genährt worden ist»⁷³.

In dieser Richtung kann auch die Entscheidung Cassirers erklärt werden, 1933 nach der Machtergreifung Hitlers sofort aus Deutschland wegzugehen und ins Ausland zu ziehen, und damit lässt sich auch eine der bekanntesten Lesarten seiner Philosophie in einem anderen Licht sehen, derer zufolge das Exil zu einer normativen und ethisch-politischen Wende

⁷¹ Ders., S. 384f.

⁷² Ders., *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, a. a. O., S. 25. Vgl. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904, S. 241.

⁷³ Ders., *Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928*, in *ECW* 17, bearb. v. T. Berben, Hamburg 2004, S. 307.

seiner Kulturphilosophie veranlasst, wie einige bedeutsame Beiträge der 30er und 40er Jahre zur Ethik, Politik und Rechtsphilosophie beweisen sollen. Diese Ausreiseerfahrung dürfte eigentlich keine neuartige praktische Umorientierung der Cassirerschen Kulturphilosophie gefördert haben, denn der Philosoph kann sich angesichts seiner vorherigen, seit der Kriegs- und Rektoratszeit entwickelten politisch-philosophischen Gesinnung dessen bewusst werden, dass die Reichskanzlerschaft Hitlers eine unumkehrbare Wende in der deutschen Geschichte war und es im Nazi-Deutschland keinen Raum mehr für ihn gab.

Wie bekannt bleibt das Politische auch im Mittelpunkt seiner späteren Philosophie und insbesondere nahm Cassirer Mitte der 40er Jahre den Faden seiner früheren Reflexionen über Mythos, Staat und Technik wieder auf, um in seiner kulturphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Totalitarismus eine „Kritik der politisch-mythischen Vernunft“ zu entwerfen. Er hatte damit vor, die spezifische Gestaltung der zeitgenössischen Kultur aufzuzeigen, die eine explosive Vermischung von Mythos, Technik und Politik und ihre totalitäre Vorherrschaft über alle anderen Kulturformen kennzeichneten. Bei *The Myth of the State* handelte es sich demzufolge nicht um eine bloße politikwissenschaftliche, sondern vielmehr um eine kulturphilosophische Erforschung des Totalitarismus: Die im Werk durchgeführten Analysen der soziokulturellen Form des politischen Mythos integrierten und deckten sich von daher mit den zeitgleichen Untersuchungen von *Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), in dem Cassirer bereits eine breitere Aufklärung der Gründe der gegenwärtigen Kulturbewusstseinskrise unternommen hatte.

Die vorliegende Dissertation möchte schließlich einen Beitrag zur Wiederentdeckung und Untersuchung des Cassirerschen politischen Denkens in der Cassirer-Forschung leisten. Es wäre wünschenswert, dass sich daraus zumindest eine Revision eines gewissen Bildes Cassirers und seines biographischen und philosophischen Weges ergibt: Obwohl seine Philosophie gewissermaßen von der Kontingenz und dem typischen Ton der politisch-ideologischen Debatte entfernt blieb, obwohl sie keine „politische Philosophie“ im engeren Sinne und vor allem immer noch eine Kulturphilosophie bleibt, soll ihre charakteristische Lösung des Ausgleichproblems zwischen Philosophie, Politik und Kultur bei Cassirer erkannt werden, die zuletzt in seiner Auffassung von einem öffentlichen Engagement der Kulturphilosophie und zugleich von der Autonomie der Philosophie und Kultur von der Politik besteht. Der Beitrag dieser Philosophie zum Verstehen der Politik ist, wie aufgezeigt wurde, der Gedanke einer idealistischen Auffassung des Staates als Kulturbegriff und als Kulturaufgabe zur ständigen kritischen Problematisierung des politischen Zustandes, wo der Staat endlich nicht als „Sein“, sondern als „Sollen“ der Politik und nicht als empirischer Zustand, sondern als Funktion, „Hypothese“ und „Noumenon“ der Politik verstanden werden soll.

Für das politische Denken Ernst Cassirers gelten zum Schluss immer wieder diejenigen Worte, die er selbst in schwerer Zeit, im Oktober 1940, zur Charakterisierung des „politischen“ Bildes von Goethe mobilisierte: «Man hat gegen ihn den Vorwurf erhoben, dass er an der deutschen Freiheitsbewegung des Jahres 1813 nicht genügend Anteil genommen habe – Er pflegte auf solche Vorwürfe zu erwidern, dass Jeder an seiner Stelle wirken müsse – und dass *seine* Mission nicht der Kampf für die politische Befreiung, sondern für die geistige Befreiung der Deutschen gewesen sei. Hierfür aber habe er sich den Dank der Nation verdient – so gut wie irgendein Freiheitskämpfer»⁷⁴.

⁷⁴ Ders., *Goethe Vorlesungen – Der Junge Goethe*, in ECN 11, hrsg. v. J. M. Krois, Hamburg 2003, S. 14.

Selbstständigkeitserklärung

Erklärung über die selbstständige Abfassung der Dissertation

Hiermit erkläre ich, **Pellegrino Favuzzi**, Matrikel-Nr.: **543674 (Berlin)**, dass ich die vorliegende Dissertation selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe.

Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Dissertation wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt oder veröffentlicht.

Datum: **Berlin, den 31. Januar 2013**

Unterschrift: **Pellegrino Favuzzi**

